ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Roma

Conto Corrente postale N. 1-9963

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whathever is closely connected therewith. The annual subscription is 6.000 Lire in Italy, and 6.500 Lire outside of Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARI BREVIORES

RECENSIONES

Patristica et Theologica

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

VOLUMEN XXXVIII

ANNO 1972

VOLUMEN XXXVIII FASCICULUS I MCMLXXII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1972

Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen

Unter der Korrespondenz des Basileios befinden sich drei Briefe (188, 199, 217) (1), die sich fast ausschliesslich mit der Bussdisziplin beschäftigen. Sie sind an Amphilochios, Bischof von Ikonium in der Provinz Lykaonia der dioecesis Asia, gerichtet. Amphilochios hatte offensichtlich seinen Freund Basileios um ein Gutachten für die Lösung einiger dringender Fragen gebeten, z.B. für die der Aufnahme von Novazianern und Montanisten, die sich zur Orthodoxie bekehrten (2). Ausserdem scheint der Bischof von Ikonium nicht im Besitz jener Richtlinien gewesen zu sein, die jedenfalls in einigen Provinzen des Orients von Synoden für die Behandlung schwerer Sünden erlassen worden waren. Basileios hat die Richtlinien oder Kanones, über die er verfügte, für Amphilochios zusammengestellt, und die sogenannten « kanonischen Briefe » (3) sind teilweise, d.h. neben persönlichen Hinzufügungen, das Ergebnis dieser Sammlungs- und Redaktionsarbeit (4), so dass die Frage nach ihren Quellen gerechtfertigt ist.

(1) Wir zitieren die Texte nach der Ausgabe von Y. COURTONNE, *Saint Basile, Lettres.* Texte établi et traduit (Collection « Les belles lettres ») Vol. II (Paris 1961), ep. 188, S. 120-131; ep. 199, S. 154-164; ep. 217, S. 208-217. Diese Angabe genügt für alle Zitate; denn durch die Numerierung der Kanones sind die Texte leicht zu finden. Wir halten uns auch davon dispensiert, die Fundstellen für die Zitate der Kanones der Synoden des 4. Jh. anzugeben: für die verschiedenen Ausgaben s. H. G. BECK, *Kirchliche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München 1959) 44. 49-53.

(2) Vgl. ep. 188, Kan. 1

(3) Für das genre littéraire der « kanonischen Briefe » schon im 4. Jh. s. K. BONIS, *Αἱ τρεῖς κανονικαὶ Ἐπιστολαὶ τοῦ Μεγάλου Βασιλείου πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον,* Byzantinische Zeitschrift 64 (1951) 62-78.

(4) In der Einführung zum ersten Brief gibt Basileios selbst beide Elemente, das Übernommene und das Hinzugefügte, deutlich an: γίνεται ἡμῶν διδάσκαλος ἡ περὶ τὸ ἀκριβὲς μέριμνα. Ἀμέλει καὶ νῦν, οὐδέποτε λαβόντες

E. Schwartz (1) hat eine Antwort auf diese Frage gegeben. Nach ihm trüge der erste Brief (Kan. 1-16) « von Anfang bis zu Ende den persönlichen Stempel des Basilius »; dies gelte auch für den zweiten Brief (Kan. 17-50) und für die ersten fünf Kanones des dritten Briefes (Kan. 51-85). Mit dem 56. Kanon ändere sich das Bild vollständig: « Basilius spricht in den früheren 55 Kanones selten von den Busstufen und erläutert sie nie, weil er sie als bekannt voraussetzt: im 56. Kanon werden sie ausführlich beschrieben und kommen dann immer wieder vor ». Schwartz gibt eine kurze Wiedergabe des Inhalts der Kanones 56-74 und fährt weiter: « Einer strengen Systematik entspricht freilich auch diese Ordnung nicht; immerhin sticht sie erheblich von dem bunten Durcheinander der ersten 55 Kanones ab und vor allem, es werden nicht mehr Spezialfragen und Spezialfälle abgehandelt, sondern die grossen Kapitalvergehen aufgezählt, für die öffentliche Busse geleistet werden muss; die Busstufen kommen nicht mehr gelegentlich vor, sondern werden regelmässig genau angegeben. Das zwingt zu dem Schluss, dass Basilius im dritten Brief vom 56. Kanon ab ältere Kanones mit geringen, meist nur stilistischen Modifikationen abgeschrieben hat » (2).

ἐν φροντίδι τὰ ἐπερωτήματά σου, ἠναγκάσθημεν καὶ ἐπισκέψασθαι ἀκριβῶς 1) καὶ εἴ τέ τι ἠκούσαμεν (ἀκούω bedeutet auch die Aneignung von Erkenntnis durch geschriebene Dokumente) παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἀναμνησθῆναι 2) καὶ τὰ συγγενῆ ὧν ἐδιδάχθημεν παρ' ἑαυτῶν ἐπιλογίσασθαι. Auch E. SCHWARTZ, *Athan. VII*, GGW (1908) 322 (s.u.) und E. SEEBERG, a.a.O. (s.u.) 18 zitieren diesen Text.

(1) Der Gelehrte hat sich in verschiedenen Aufsätzen mit der Frage beschäftigt:

a) *Athan. VI* = *Zur Geschichte des Athanasius VI*, Nachr. der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften (= GGW) (1905) 257-299, bes. 271-289; Gesammelte Schriften (= GS) III (Berlin 1959) 117-168, bes. 134-155;

3) *Athan. VII* = *Zur Geschichte des Athanasius VII*, GGW (1908) 305-374; teilweise in GS III 170-187;

2) BK = *Busstufen und Katechumenatsklassen*, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg VII (1911) 1-61; GS V (Berlin 1963) 274-362;

4) KS = *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche*, Zeitschrift der Savigny-Sitftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abteilung 56 (Weimar 1936) 1-114; GS IV (Berlin 1960) 159-275;

Wir zitieren nach den GS mit Ausnahme von Athan. VII.

(2) BK 327 ff.

Schwartz versucht zu beweisen, dass das Korpus 56-74 eine ältere Sammlung dastellt, die unabhängig von Basileios auch die Synode Konstantinopel 382 erlassen hätte. Eine Synode in Antiocheia im Jahre 324/5 hätte diese Sammlung zum Teil, nämlich ab Kan. 65 schon gekannt und mit einem anderen Korpus vereinigt, nämlich mit Kan. 75-84 (1).

Die Richtigkeit der Schwartzschen Theorie ist nicht ohne Folgen für die Bussgeschichte der orientalischen Kirchen: sie bedeutet, dass man im vierten Jahrhundert in Antiocheia und Konstantinopel das gleiche Bussystem kannte, wie es uns aus dem dritten kanonischen Brief des Basileios entgegentritt, d.h. jenes der Rekonziliation des Sünders nach den vier Busstufen der πρόσκλαυσις, ἀκρόασις, ὑπόπτωσις und σύστασις. Dies wurde von L. Duchesne und F. X. Funk (2) für Antiocheia angezweifelt, da sie keine Belege für eine solche Institution in Syrien gefunden hatten. Für Konstantinopel wäre eine Reihe Kanones eine willkommene Ergänzung der dürftigen Quellen für die Busspraxis in dieser Stadt im vierten Jahrhundert (3).

So lohnt es sich, der Fundiertheit der These von Schwartz nachzugehen. Zunächst möchten wir zeigen, dass eine antiochenische Synode nicht den Korpus 65-84 erlassen haben kann, dann dass der Korpus 56-74 keine von Basileios unabhängige Existenz geführt hat und wohl nicht von Konstantinopel 382 promulgiert wurde, und schliesslich werden wir versuchen, positiv die wirklichen Quellen der Busskanones des Basileios nachzuweisen.

I. – Die Synode von Antiocheia 324

In seiner VI. Mitteilung zur Geschichte des Athanasios hat E. Schwartz ein Synodalschreiben, das sich in dem cod. *Paris.*

(1) BK 316-334.

(2) L. Duchesne, *Origine du culte chrétien* (Paris 1925⁵) 456 Anm. 1: « On peut même se demander s'ils (die Busstufen) représentaient en Orient une institution universelle. Les constitutions et les canons apostoliques n'en parlent jamais, le concile d'Antioche (341) non plus, ni saint Jean Chrysostome ». F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* I (Paderborn 1897) 200: « Die Kirche von Antiochien hat wohl die ganze Institution nicht gehabt ».

(3) Vgl. F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts* (Orientalia Christiana Analecta 187. Roma 1970) 453-360.

sir. 62 befindet, veröffentlicht(1). Der gleiche Kodex bietet auch eine Kanonessammlung u.a. mit einem Korpus von XVI Kanones, das als Überschrift hat: « *Andere Kanones aus einem Brief, der von Italien den Bischöfen des Orients geschrieben wurde. Es sind jene, die von den in Antiocheia zusammengekommenen Bischöfen geschickt worden sind* » (2), und als Unterschrift: « *Schluss der XVI Kanones des Briefes, der von Italien den Bischöfen des Orients geschrieben wurde* ». Das Korpus stimmt mit Kan. 65-75 (= I-XII), 78-79 (= XIII), 80 (= XIV), 82 und 83 (= XV und XVI) und 84 + Anfangssatz von 85 (= Schlusswort) des Basileios überein. In dem Kodex steht die Sammlung als Anhang zu den fünfundzwanzig Antiocheia 341 zugeschriebenen Kanones.

Nach E. Schwartz wären beide Dokumente das Ergebnis einer, aus anderen Quellen nicht bekannten antiochenischen Synode, die kurz vor Nikaia 325, also im Jahre 324/5 getagt hätte (3). A. von Harnack erklärte wenigstens das Synodalschreiben — mit den Kanones befasst er sich nicht — für eine Fälschung (4). Sehr darüber aufgebracht, versuchte Schwartz in seiner VII. Mitteilung zur Geschichte des Athanasios, seine These näher zu begründen. Er vermochte A. von Harnack (5), der sich wiederum ausschliesslich auf die Frage der Echtheit des Briefes beschränkte, nicht zu überzeugen, ebensowenig wie L. Duchesne, F. Nau, G. Krüger und F. Loofs (6). Auch « stimmt — vielleicht mit einer gewissen Reserve — Bardenhewer der Harnacksen Auffassung zu » (E. Seeberg).

(1) Athan. VI 136; hier auch eine griechische Übersetzung (die « keine Retroversion sein will », vgl. a.a.O. 135) von E. Schwartz, wiederholt bei H. G. Opitz, *Athanasius Werke III,1*: *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* (Berlin 1934) 36-41. Syrischer Text bei F. Schulthess, *Die Syrischen Kanonessammlungen*, GGW NF X 2 (Berlin 1908) 164-166. Syrischer Text mit französischer Übersetzung: F. Nau, *Littérature canonique syriaque inédite*, Revue de l'Orient Chrétien 14 (1909) 3-31. Die französische Übersetzung wiederholt bei E. Seeberg (s.u.) 15-17.

(2) Die zwei Sätze widersprechen einander; für die Lösung von Schwartz s. Athan. VI 144 und VII GGW (1908) 322; vgl. auch F. Nau, a.a.O. und E. Seeberg (s.u.) 14.

(3) Athan. VI 134 ff; BK 331 ff; KS 180 Anm. 2.

(4) A. von Harnack, *Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324/5*, Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wiss. (1908) 477-491.

(5) *Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324/25 (II)*, ibd. (1909) 401-425.

(6) Realencyclopedie für protestantische Theol. 23 (Leipzig 1913) 114.

Dagegen sprachen R. Seeberg, K. Holl, O. Seeck, A.A. Spasskij und D. Lebedev sich für die Authentizität aus; ebenfalls F. Cavallera stand mehr auf der Seite von Schwartz (1). 1913 widmete E. Seeberg (Sohn des R. Seeberg) der Frage eine eigene Monographie und erklärte sich für die Echtheit (2). Zustimmende Rezensenten fand er in A. Jordan (3) und jetzt sogar auch in G. Krüger (4), einen ablehnenden in Th. Scherrmann (5). D. Lebedev ging nochmals ausführlich auf die Einwendungen von A. von Harnack ein und versuchte sie einzeln zu entkräften (6). F. Loofs zeigte dagegen noch immer eine zu Ablehnung neigende Zurückhaltung, im Gegensatz zu H. G. Opitz, H. Lietzmann, G. Bardy, A. E. Burn (7), N. H. Baynes und F. L. Cross (8), die die These für bewiesen hielten.

Die Herausgeber (W. Eltester und H. D. Altendorf) seiner Schriften behaupten, Schwartz sei als Sieger aus dem Streit mit Harnack hervorgegangen und die Synode von Antiocheia 324/5 sei heute einer der Eckpfeiler der Vorgeschichte von Nikaia 325 (9). 1958 berichtete H. Chadwick in einem Aufsatz « Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch 325 » von einer Handschrift aus der Mingana Sammlung zu Selly Oak. Sie ist eine 1911 angefertigte Abschrift von einem Manuskript aus dem 10. Jahrhundert und enthält den Text des Synodalschreibens; leider

(1) Vgl. seinen Bericht über den Streit in: Etudes 118 (1909) 711-716.

(2) E. SEEBERG, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324-325*, Berlin 1913. Bei ihm, S. 1 ff. der Verlauf der Diskussion vor 1913.

(3) Theologisches Litteraturblatt 21 (1913) 420 f.

(4) Theologische Literaturzeitung 39 (1914) 12-16.

(5) Historische Jahrbücher der Görresgesellschaft 34 (1913) 572 ff.

(6) *Nochmals zur Frage der antiochenischen Synode von 324* (russ.), Trudi der Akademie in Kiev 55 (1914) Fasc. 4, 585-601; Fasc. 7/8, 496-532; Fasc. 11, 330-360; 56 (1915) Fasc. 1, 75-117. Ders. *Zur Frage der antiochenischen Synode im Jahre 324 und über die grosse und heilige Synode in Ankyra* (russ.), Bogoslovskij Vestnik 25 (1916) Juli-Aug. 482-512; 26 (1917) Jan. 114-155; 27 (1918) Jun.-Sept. 169-196; der Anfang und die Fortsetzung(en) des Aufsatzes waren uns unzugänglich; H. G. BECK, der a.a.O. 50 die wichtigste Literatur bietet, erwähnt den letzten Aufsatz nicht.

(7) Von F. L. CROSS (s. nächste Anm.) zitiert; uns unzugänglich.

(8) *The Council of Antioch in 325*, Church Quarterly Review 128 (1939) 49-76; bei ihm der Stand der Diskussion nach dem Erscheinen des Buches von E. Seeberg.

(9) Vorwort zu Athan. VII, GS III 169

sagt Chadwick nichts von den Kanones ([1]). Ein Jahr später hielt J. R. Nyman nochmals über die Frage einen Vortrag auf dem dritten patristischen Kongress in Oxford. Auch er akzeptiert die Synode, möchte sie jedoch nach 323 oder sogar nach 322 verlegen([2]).

Trotz der Annahme der Synode seitens so vieler Autoren, zu denen man auch J. N. D. Kelly ([3]), J. Quasten und B. Altaner, bzw. A. Stuiber ([4]) rechnen kann, meint I. Ortiz de Urbina, es sei « näherliegend, die Theorie eines solchen antiochenischen Konzils ganz fallenzulassen » und man könne sie « höchstens als wahrscheinlich qualifizieren » ([5]). Im neuen Handbuch der Kirchengeschichte unter Leitung von L. J. Rogier, R. Aubert und M. D. Knowles wird die Synode von H. Marrou nicht erwähnt ([6]). Der Band des deutschen Handbuchs, herausgegeben von H. Jedin, der die in Frage kommende Zeit behandeln muss, ist noch nicht erschienen([7]).

Es würde zu weit führen, die Frage der Echtheit des Synodalschreibens wieder aufzugreifen; für unseren Zweck genügt es, uns auf jene der Authentizität der Kanones zu konzentrieren. Ist diese Trennung der beiden Dokumente verantwortet? Es scheint, dass die Dokumente eng zusammenhängen, denn die Gelehrten, die die Echtheit des Briefes annehmen, akzeptieren auch jene der Kanones ([8]), umgekehrt erklären die Gegner beide Dokumente als unecht. Worauf stützt sich die Annahme ihres Zusammenhanges? Nur E. Schwartz beschäftigt sich mit dieser Frage.

Der einzige Hinweis in den Dokumenten selbst, d.h. abgesehen von den vom Kompilator hinzugefügten historischen Notizen ([9]) und von der Überschrift, ist, dass sowohl am Anfang des

([1]) Journal of Theological Studies 9 (1958) 297 f.

([2]) *The Synod at Antioch 324-325*, Studia Patristica IV, II. Texte und Untersuchungen 79 (1961) 483-489, s. 485.

([3]) *Early Christian Creeds* (London 1967[5]) 208 f.; *Early Christian Doctrines* (London 1968[4]) 213.

([4]) J. Quasten, *Patrology* III (Utrecht/Antwerpen 1960) 310; Altaner-Stuiber, *Patrologie* (Herder 1966[7]) 217.

([5]) *Nizäa und Konstantinopel* (Mainz 1964) 29 und 49.

([6]) In der Bibliographie wird jedoch, wenigstens in der englischen Ausgabe, auf die Frage hingewiesen und der Aufsatz von H. Chadwick zitiert, vgl. *The Christian Centuries* I (London 1964) 479.

([7]) *Handbuch der Kirchengeschichte*, Herder 1965-1968, Bd. II: *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen*, noch nicht erschienen.

([8]) So auch noch J. R. Nyman, a.a.O. 486 f.

([9]) Vgl. Athan. VI 143; Athan. VII GGW (1908) 318 ff.

Synodalschreibens als im Schlusswort der Kanones auf den Untergang von Sodoma angespielt wird (vgl. Gn 18,16-19,29). E. Schwartz schreibt diesbezüglich: « ... es lässt sich noch eine besondere Beziehung nachweisen, die den Eingang des Synodalbriefs mit dem Schluss der Kanones zusammenkettet, so dass klar wird, wie das Synodalschreiben ... und die Kanones ... ein untrennbares Ganze bilden » ([1]). Das Schreiben begründet nämlich die Einberufung der Synode in Antiocheia mit dem Sätzchen: ὑπὸ πολλῶν γὰρ καὶ δικαίων συνοικεῖται ἡ πόλις, das, wie Schwartz bemerkt, eine Anspielung auf Gn 18,23 ff. ist. Der Schluss der XVI Kanones, bzw. Kan. 84 + Anfangssatz von 85 des Basileios, lautet nun: « Dies alles schreiben wir aber, damit Früchte der Busse gezeigt werden. Denn unser Urteil hängt nicht völlig von der (juridisch festgesetzten) Zeit ab, sondern wir achten auf die Weise der Busse. Wenn sie (die Sünder) sich aber schwierig von ihren Gewohnheiten befreien können und es vorziehen, mehr den Lüsten des Fleisches zu dienen, als dem Herrn, und das evangelische Leben nicht annehmen, dann haben wir mit ihnen nichts gemein; denn wir haben gelernt, im Falle eines ' ungehorsamen und widerspenstigen Volkes' (Rm 10,21; Is 65,21) zu hören auf die Worte: ' Rette, rette dein eigenes Leben ' (Gn 19,17), ' *bleibe nicht stehen* ', ' *damit nicht auch du mitgerissen wirst* ' (das kursiv Gedruckte fehlt bei Basileios). *Wir möchten also nicht mit solchen, wie jene, zu Grunde gehen* » (statt des kursiv Gedruckten hat Basileios: «Damit wir also nicht zulassen werden, mit jenen zu Grunde zu gehen ... ») (vgl. Gn 19,17; 18,23) ([2]).

E. Schwartz interpretiert: « Die Synode hat das Ihrige getan, um zu verhüten, dass die ' Gerechten ' mit den Ungerechten zu Grunde gehen und versichert nun am Schluss, dass, wenn ihre

([1]) Athan. VII GGW (1908) 325 f.

([2]) Πάντα δὲ ταῦτα γράφομεν, ὥστε τοὺς καρποὺς δοκιμάζεσθαι τῆς μετανοίας. Οὐ γὰρ πάντως τῷ χρόνῳ κρίνομεν τὰ τοιαῦτα, ἀλλὰ τῷ τρόπῳ τῆς μετανοίας προσέχομεν. Ἐὰν δὲ δυσαποσπάστως ἔχωσι τῶν ἰδίων ἐθῶν καὶ ταῖς ἡδοναῖς τῆς σαρκὸς μᾶλλον δουλεύειν θέλωσιν ἢ τῷ Κυρίῳ, καὶ τὴν κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον ζωὴν μὴ καταδέχωνται, οὐδεὶς ἡμῖν πρὸς αὐτοὺς κοινὸς λόγος. Ἡμεῖς γὰρ ἐν « λαῷ ἀπειθεῖ καὶ ἀντιλέγοντι » δεδιδάγμεθα ἀκούειν ὅτι· « Σώζων σῶζε τὴν σεαυτοῦ ψυχήν » (Gn 19,17) « w – lā tḵattar » (« μηδὲ στῇς ») (ibd.) « w – ṯeṯlebeḵ » (« μήποτε συμπαραληφθῇς »! (ibd.) (fehlt bei Basileios: der Syrer hat den LXX-Text des griechischen Abschreibers übersetzt). Lā hāḵēyl nqabbel d-nē'baḏ 'am hālēyn d-d-aḵ hāḵan. (Basileios: Μὴ τοίνυν καταδεξώμεθα συναπόλλυσθαι...)

Satzungen nichts helfen, kein anderes Mittel bleibt als sich von den laxen und unverbesserlichen Gemeindemitgliedern loszusagen: wiederum treten Wendungen auf, die bis aufs Wort aus der alttestamentlichen Erzählung von Sodom, diesmal aus der Rede der Engel an Lot (1), entnommen sind und somit auf den Beginn des Schreiben zurückgreifen » (2).

Beweisen diese Anspielungen tatsächlich, dass das Schreiben und die Kanones « ein untrennbares Ganze bilden »? Lassen sie sich am Schluss der Kanones nicht auch unabhängig von dem Brief erklären? Schon Gregorios Thaumaturgos beruft sich in seinem kanonischen Brief (ca. 270) für die theologische Begründung der Ausschliessung des Sünders auf Gn 18,23 (3). Die *Didaskalia Apostolorum* bestreitet einen Rigorismus, der sich offensichtlich auf den gleichen Text stützte (4). Die Auffassung, dass der Zorn Gottes nicht nur den Sünder treffe, sondern auch jene, die mit den Sündern in Beziehung stehen, scheint also allgemein gewesen zu sein. Sie wird auch von Origenes ausgesprochen (5). Es liegt auf der Hand, in diesem Zusammenhang auf die Geschichte von Sodom hinzuweisen.

So ist die untrennbare Einheit der beiden Dokumente noch nicht bewiesen. Demnach ist auch für jene, die die Authentizität des Synodalschreibens annehmen, der einzige Beleg für die Echtheit der Kanones der zweite Satz der Überschrift; es sei denn, man betrachtet die Interpretationen, mit denen Schwartz die Kanones in den geschichtlichen Rahmen zu Anfang des vierten Jahrhunderts einzupassen versucht und die Abweichungen von den Kanones bei Basileios als Hinzufügungen, Auslassungen und Bearbeitungen des letzteren wertet (6), als Belege. Diese Interpretationen sind aber

(1) Schwartz weist nur auf Gn 19,17 hin.

(2) Athan. VII GGW (1908) 325 f.

(3) Vgl. Kan. 2 PG 10, 1025D-1028A: "Οθεν ἔδοξε τοὺς τοιούτους ἐκκηρύξαι, μήποτε ἐφ' ὅλον ἔλθῃ τὸν λαὸν ἡ ὀργὴ ... Φοβοῦμαι γὰρ ὡς ἡ γραφὴ λέγει, μὴ συναπολέσῃ ἀσεβὴς τὸν δίκαιον (Gn 18,23).

(4) *Didascalia Apost.* II 14,6 (FUNK I 50): « Apertissime ergo scriptura ostendit, iustum, cum fuerit cum iniusto, non interire cum eo ... ». Vgl. auch die Apostol. Konstit. II 14,7 (ibd. 53): ἕκαστος γὰρ περὶ ἑαυτοῦ ἐξομολογήσεται, καὶ οὐ « μὴ συναπολέσῃ » ὁ Θεὸς « τὸν δίκαιον μετὰ τοῦ ἀδίκου » (Gn 18,23).

(5) *In Iesu Nave* III 6 (GCS 30. BAEHRENS) 332-334: « Sed et illud non otiose transcurrendum est, quod uno peccante ira (Dei) super omnem populum venit ».

(6) Athan. VII GGW (1908) 322 ff.; BK 330 ff.

Erklärungen, die die Abhängigkeit des Basileios von den XVI Kanones schon voraussetzen. Ist das Gegenteil einmal nachgewiesen, lassen sich die Kanones mühelos in die Zeit des Basileios einpassen und die Abweichungen als Bearbeitungen eines Abschreibers auslegen. Wenden wir uns jetzt diesem Nachweis der Priorität des Basileiostextes zu.

1 – In Kan. 77 (XII) heisst es: «Wer nun seine gesetzliche Ehefrau verlässt und eine andere nimmt, fällt nach dem Urteil des Herrn (κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου ἀπόφασιν, vgl. Mt 5,32; 19,9; Mk 10,11; Lk 16,18) unter die Strafe für Ehebruch» (d. h. man sollte, wie aus Kan. 58 hervorgeht, eine Busse von 4 Jahren πρόσκλαυσις, 5 – ἀκρόασις 4 – ὑπόπτωσις und 2 – σύστασις auferlegen). «Von den Vätern ist jedoch geregelt, dass solche ein Jahr weinen, zwei Jahre hören, drei Jahre knien und im siebenten Jahr mit den Gläubigen stehen; dass sie dann der Prosphora würdig geachtet werden, wenn sie nämlich mit Tränen Busse leisten» (1).

Es ist auszuschliessen, dass eine Synode zu Anfang des vierten Jahrhunderts den Kanon in diesem Wortlaut erlassen hat. Ohne Zweifel hätten die Väter, wenn sie mit einer disziplinären Massnahme einer früheren Synode nicht einverstanden gewesen wären, sich für zuständig erachtet, sie zu ändern (2). Dagegen versteht man es, wenn ein einzelner Bischof, obwohl er einem synodalen Beschluss nicht zustimmt, doch zögert, seine persönliche Meinung einem anderen Bischof aufzudrängen. Alles weist darauf hin, dass eben Basileios sich in dieser Lage befand (3).

Im allgemeinen ist es dem Bischof von Kaisareia unverständlich, wieso das bei ihm geltende Eherecht die Männer schonender behandelt als die Frauen; dies lasse sich mit der Lehre Christi nicht

(1) Ὁ μέντοι καταλιμπάνων τὴν νομίμως αὐτῷ συναφθεῖσαν γυναῖκα καὶ ἑτέραν ἀγόμενος κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου ἀπόφασιν τῷ τῆς μοιχείας ὑπόκειται κρίματι. Κεκανόνισται δὲ (der Syrer hat dēyn. von F. Nau falsch übersetzt mit «car») παρὰ τῶν Πατέρων ἡμῶν τοὺς τοιούτους ἐνιαυτὸν προσκλαίειν, διετίαν ἐπακροᾶσθαι, τριετίαν ὑποπίπτειν· τῷ δὲ ἑβδόμῳ συνίστασθαι τοῖς πιστοῖς, καὶ οὕτω τῆς προσφορᾶς καταξιοῦσθαι, ἐὰν μετὰ δακρύων μετανοήσωσιν.

(2) Vgl. z.B. Kaisareia 314/5. Kan. 21 und 23 (s.u. S 60)

(3) Obwohl Basileios einen älteren Kanon, der den Bruch des Gelübdes der Jungfräulichkeit als Bigamie behandelte, erheblich verschärfte, indem er die Sünde in Kan. 60 mit Ehebruch gleichsetzt; er gibt dafür jedoch in Kan. 18 eine lange Rechtfertigung (s.u. S. 20 f.) und ausserdem wurde er hier nicht vom zivilen Recht gehindert.

vereinbaren. So sagt er in Kan. 9, dass das Urteil des Herrn (ἡ τοῦ Κυρίου ἀπόφασις) zwar für Männer und Frauen in gleicher Weise zutrifft (1), der Brauch jedoch anders ist (2): nach dem Usus soll der Mann die untreue Gattin verstossen (3), die Frau soll dagegen sich auch von dem Mann, der Ehebruch oder Hurerei betreibt, nicht trennen (4). In Kan. 21 weist er auf eine andere Inkonsequenz im geltenden Eherecht hin, das in der Definierung selbst des Ehebruchs zwischen Männern und Frauen diskriminiere. Nach dem Recht verhält es sich so, dass, wenn ein verheirateter Mann mit einer unverheirateten Frau sündigt, er Hurerei begeht; denn es gibt keinen Kanon, nach dem man ihm des Ehebruchs beschuldigen kann (5). Dagegen ist eine untreue Gattin in allen Fällen eine Ehebrecherin (6). Darum soll die Frau ihren Mann wieder annehmen, wenn er von « Hurerei » zurückkehrt, der Mann aber soll die Befleckte aus seinem Haus verstossen (7). « Den Grund dafür anzugeben, ist nicht leicht, aber dieser Brauch herrscht nun einmal » (8).

Der herrschende Brauch betrachtete die Sünde des Mannes also nicht als Ehebruch. Doch macht der Herr, wie Basileios betont, keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen; demnach hätte man auch im Falle des untreuen Mannes, selbst wenn er mit einer unverheirateten Frau sündigt, von Ehebruch sprechen sollen. Sich jedoch dem herrschenden Brauch anpassend, vermeidet Basileios

(1) Tatsächlich wendet er in den Moralia 7,31 PG 31, 849D das Urteil des Herrn unterschiedslos auf Männer und Frauen an: Ὅτι οὐ δεῖ ἄνδρα ἀπὸ γυναικὸς, ἢ γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς χωρίζεσθαι, εἰ μή τις ἂν ἐπὶ πορνείᾳ ἁλῷ, ἢ εἰς τὴν θεοσεβείαν κωλύηται.

(2) Ἡ δὲ τοῦ Κυρίου ἀπόφασις, κατὰ μὲν τὴν τῆς ἐννοίας ἀκολουθίαν, ἐξ ἴσου καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ἁρμόζει, περὶ τοῦ μὴ ἐξεῖναι γάμου ἐξίστασθαι παρεκτὸς λόγου πορνείας. Ἡ δὲ συνήθεια οὐχ οὕτως ἔχει.

(3) Er zitiert dafür I Kor 6,16; Jer 3,1; Spr 18,12

(4) Ἡ δὲ συνήθεια καὶ μοιχεύοντας ἄνδρας καὶ ἐν πορνείαις ὄντας κατέχεσθαι ὑπὸ γυναικῶν προστάσσει.

(5) Εἰ ἀνὴρ γυναικὶ συνοικῶν, ἐπειδὰν, μὴ ἀρκεσθεὶς τῷ γάμῳ, εἰς πορνείαν ἐκπέσῃ, πόρνον κρίνομεν τὸν τοιοῦτον . . . οὐ μέντοι ἔχομεν κανόνα τῷ τῆς μοιχείας αὐτὸν ὑπαγαγεῖν ἐγκλήματι, ἐὰν εἰς ἐλευθέραν γάμου ἡ ἁμαρτία γένηται.

(6) Das wird zwar nicht mit ebenso vielen Worten gesagt, geht aber klar aus dem weiteren Verlauf des Textes, in dem er wieder Jer 3,1 und Spr 18,22 zitiert, hervor. Vgl. auch Anm. 81 von GARNIER (PG 32,721): « . . . uxorem autem in eodem peccato certissimam adulteram declarat ».

(7) Ὥστε ἡ μὲν γυνὴ ἀπὸ πορνείας ἐπανιόντα τὸν ἄνδρα αὐτῆς παραδέξεται, ὁ δὲ ἀνὴρ τὴν μιανθεῖσαν τῶν οἴκων ἑαυτοῦ ἀποπέμψει.

(8) Καὶ τούτων δὲ ὁ λόγος οὐ ῥᾴδιος· ἡ δὲ συνήθεια οὕτω κεκράτηκε.

diesen Ausdruck. Am Schluss des 9. Kanons nennt er aber den Mann, der sich von seiner Frau trennt und sich mit einer anderen verbindet, unzweideutig einen Ehebrecher (1). Da nun das in Kaisareia geltende Recht die einzelne Sünde des Ehemannes mit einer unverheirateten Frau nicht als Ehebruch betrachtete, ist anzunehmen, dass es auch das Eingehen einer neuen Verbindung mit einer freien Frau nicht als μοιχεία behandelte. So entspricht die Formulierung im Eingangssatz des 77. Kanons genau der Schwierigkeit, die Basileios auf Grund von Mt 5,32 par., mit dem er sich offenbar eingehend befasst hat (2), auch in diesem Falle den Kanones gegenüber empfinden musste; somit stammt dieser Satz wohl direkt aus seiner Feder. Da der Syrer eine Übersetzung dieser Worte bietet, muss Kanon XII in letzter Instanz auf den Bischof von Kaisareia zurückgehen.

Bei dem Syrer bilden Kan. 77 und 78 einen einzigen Kanon (3). Der zweite Teil des XII. (78.) Kanons lautet: « Auf gleiche Weise soll man vorgehen mit dem, der zwei Schwestern, selbst wenn nacheinander, geheiratet hat » (4). In Kan. 23 schreibt Basileios nun, dass er über jene, die zwei Schwestern heiraten oder zwei Brüder, eine kurze Notiz veröffentlicht und eine Abschrift davon dem Amphilochios zugeschickt hat (5). Es handelt sich wohl um ep. 160 (6). Offensichtlich hat er also diese Notiz im dritten kanonischen Brief als Kanon formuliert, und somit ist auch der zweite Teil von Kan. XII von Basileios abhängig.

(1) Εἰ μέντοι ὁ ἀνὴρ, ἀποστὰς τῆς γυναικὸς ἐπ' ἄλλην ἦλθε, καὶ αὐτὸς μοιχός, διότι « ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι » (Mt 5,32).

(2) Vgl. auch Kan. 48: dieser Kanon besagt, dass eine Frau, auch wenn sie unrechtmässig verlassen (also nicht nur wie in Kan. 9 und 21 betrogen) ist, doch nicht wiederheiraten darf und zwar auf Grund von Mt 5,32 par. In diesem Fall fügt Basileios jedoch hinzu: κατὰ ἐμὴν γνώμην.

(3) Es ist mir nicht bekannt, ob es handschriftlich oder auf andere Weise zu belegen ist, dass die Numerierung von Basileios selbst herrührt. Ein auf Kan. 56-74 zurückgehendes Kanonikon (s.u. S. 27 ff.) hat in den Handschriften keine Numerierung; vgl. V. N. Beneševič, *Die kanonisch Sammlung von XIV Titeln von dem 2. Viertel des VII. Jahrh. bis zum Jahre 883* (russ.) (Petersburg) 235.

(4) Ὁ αὐτὸς δὲ τύπος κρατείτω καὶ ἐπὶ τῶν δύο ἀδελφὰς λαμβανόντων εἰς συνοικέσιον, εἰ καὶ κατὰ διαφόρους χρόνους.

(5) Περὶ δὲ τῶν δύο ἀδελφὰς γαμούντων ἢ ἀδελφοῖς δυσὶ γαμουμένων ἐπιστολίδιον ἡμῖν ἐκπεφώνηται οὗ τὸ ἀντίγραφον ἀπεσταλκαμέν σου τῇ εὐλαβείᾳ. Ὁ δὲ ἀδελφοῦ ἰδίου γυναῖκα λαβὼν οὐ πρότερον δεχθήσεται πρὶν ἀποστῆναι αὐτῆς.

(6) Geschrieben gegen 373. s. Y. Courtonne, a.a.O. II 88-92.

2. – Kan. 80 (XIV) lautet: «Über Polygamie» (d.h. über sukzessive Polygamie, die von sukzessiver Bi- und Trigamie zu unterscheiden ist) «haben die Väter geschwiegen als über eine viehische und der menschlichen Art völlig fremde Entartung [1]. Uns scheint die Sünde jedoch in gewisser Hinsicht grösser zu sein als Hurerei. Deshalb ist es vernünftig, solche (Sünder) den Kanones zu unterwerfen, d.h. sie sollen ein Jahr weinen, drei Jahre niederfallen, und dann aufgenommen werden» [2].

Hier könnte man sich fragen, ob eine Synode im Jahre 325 bereits eine lückenlose Gesetzgebung erwartet hätte, und ob der erste Satz nicht für eine solche Synode überflüssig gewesen wäre. Offensichtlich brauchte der Verfasser des Textes eine Begründung dafür, dass er, obwohl die Väter geschwiegen haben, selbst nicht schweigt, d.h. dafür dass er dem überlieferten Recht etwas Neues hinzufügt. Deshalb betont er, die Väter haben nicht etwa deshalb geschwiegen, weil die Sünde für sie nicht schwer genug wäre, sondern weil die Möglichkeit einer solchen Entartung für sie überhaupt nicht in Betracht käme. Demnach befände er sich durchaus auf der Linie der Tradition, wenn er eine ziemlich harte Bestrafung vorschlägt. Eine Synode bedarf nun keiner Sanktionierung durch die Väter und deshalb, wenn diese fehlt, auch keiner Rechtfertigung für eine

(1) Nach Schwartz, Athan. VII GGW (1908) 322 Anm. 3 wäre auf Grund der verwendeten Ausdrücke «natürlich die wirkliche Vielweiberei gemeint, nicht die mehrmalige Wiederverheiratung, ... die auch πολιγαμία heisst, vgl. Basil, ep. 188, can. 4; ep. 199, can. 50: correcter lautet der Ausdruck im 3. Kanon von Neocaesarea: περὶ τῶν πλείστοις γάμοις περιπιπτόντων» (vgl. auch KS 180 Anm. 2). In der *Didaskalia* III 2,2 (FUNK, I 184) wird jedoch schon von einer Frau gesagt, die mehr als zweimal heiratet: «Hoc enim sciatis, eam, quae semel nupsit, iuxta legem (vgl. I Kor 7,9; I Tim 5,14) etiam secundo nubere, eam autem, quae ultra progreditur, esse meretricem» (Trigamie wird hier also strenger beurteilt als von Basileios, der von «gezügelter Hurerei» spricht (Kan. 4) und sie der «hemmungslosen Hurerei» vorzieht (Kan. 50)). Der Verfasser der Apost. Konstit. «übersetzt»: καὶ τοῦτο γὰρ εἰδέναι ὀφείλετε, ὅτι μονογαμία μὲν κατὰ νόμον γινομένη δικαία ... διγαμία δὲ μετὰ ἐπαγγελίαν παράνομον ... τριγαμία δὲ ἀκρασίας σημεῖον, τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν τριγαμίαν προφανὴς πορνεία καὶ ἀσέλγεια ἀναμφίβολος. Gregor von Nazianz nennt τριγαμία παρανομίαν. Ὁ δὲ ὑπὲρ τοῦτο χοιρώδης, *Or.* 37, 8 PG 36, 292B (vgl. auch FUNK, a.a.O. Anm.).

(2) Τὴν δὲ πολυγαμίαν οἱ Πατέρες ἀπεσιώπησαν, ὡς κτηνώδη καὶ παντελῶς ἀλλοτρίαν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. Ἡμῖν δὲ παρίσταται πλέον τι πορνείας εἶναι τὸ ἁμάρτημα. Διὸ εὔλογον τοὺς τοιούτους ὑποβάλλεσθαι τοῖς κανόσι, δηλονότι ἐνιαυτὸν προσκλαύσαντας, καὶ τρισὶν ὑποπεσόντας, οὕτω δεκτοὺς εἶναι.

neue Massnahme. Dagegen wird die Abfassung dieses Kanons, der auch nach Schwartz ebenso wie der oben besprochene 77. Kanon sichtbar von dem Stil der übrigen (XIV) Kanones absticht (1), wiederum völlig verständlich, wenn man annimmt, dass sie von einem einzelnen Bischof wie Basileios herrührt.

Gegen diese Schlussfolgerung könnte man jedoch zwei Einwände erheben, die sich aus einem Vergleich zwischen Kan. 80 und Kan. 4 ergeben. Im 4. Kanon bemerkt Basileios zunächst, man hätte beschlossen, im Falle von Tri- und Polygamie gemäss dem Kanon für Bigamie vorzugehen, weil einige für Bigamie eine Busse von einem Jahr, andere von zwei Jahren auferlegten (2). Er erwähnt dann die praktische Konsequenz dieser Regel, d.h. nur für Trigamisten: « Die Trigamisten schliesst man drei Jahre, oft auch vier Jahre aus » (3). Er fährt weiter: « Sie bezeichnen aber eine solche Verbindung nicht mehr als γάμος, sondern als πολυγαμία, oder besser als gezügelte Hurerei » (4). Der Ausdruck « gezügelte Hurerei » ist eine Steigerung von dem Ausdruck «Polygamie». In Kan. 80 wird aber gesagt, dass Polygamie in gewissem Sinne eine schwerere Sünde ist als Hurerei. Es scheint also, als ob Kan. 80 der Auffassung von Basileios in Kan. 4 widerspreche. Die Redewendung in Kan. 4 hat jedoch etwas Merkwürdiges: Trigamie wird zunächst Polygamie genannt, um dadurch anzugeben, dass schon Trigamie ein solches Vergehen gegen die Einmaligkeit der Ehe ist, dass man im Grunde nicht mehr von einer eigentlichen Ehe sprechen kann. Dann nennt er Trigamie « gezügelte Hurerei », wohl deshalb weil in Polygamie noch immer das Wort γάμος vorkommt. Nun könnte man sich fragen: wenn schon Trigamie «gezügelte Hurerei» ist, wie wäre dann Polygamie, die nicht nur einen Schritt weiter bedeutet als Trigamie, sondern auch qualitativ von ihr unterschieden ist, zu bezeichnen? Doch wohl als noch schlimmer als «gezügelte Hurerei»!

So ist der Ausdruck « gezügelte Hurerei » einerseits eine Steigerung von « Polygamie », andernseits müsste Polygamie als schlimmer bezeichnet werden als « gezügelte Hurerei ». Wie ist dieses Paradox zu lösen? Offenbar deckte sich die gangbare Vorstellung

(1) KS 181.

(2) Περὶ τριγάμων καὶ πολυγάμων τὸν αὐτὸν ὥρισαν κανόνα ὃν καὶ ἐπὶ τῶν διγάμων ἀναλόγως· ἐνιαυτὸν μὲν γὰρ ἐπὶ τῶν διγάμων, ἄλλοι δὲ δύο ἔτη.

(3) Τοὺς δὲ τριγάμους ἐν τρισί, καὶ τετράσι πολλάκις ἔτεσιν ἀφορίζουσιν.

(4) Ὀνομάζουσι δὲ τὸ τοιοῦτον οὐκ ἔτι γάμον, ἀλλὰ πολυγαμίαν, μᾶλλον δὲ πορνείαν κεκολασμένην.

von Trigamie nicht mit ihrer moral-theologischen Bewertung durch Basileios, der sich für seine Auffassung sogar auf Jo 4,18 beruft: « Sagte doch auch der Herr zur Samariterin, die nacheinander fünf Männer gehabt hatte: ' Den du jetzt hast, ist nicht dein Mann ', weil jene, die das Mass der Bigamie überschritten haben, nicht mehr würdig sind, Ehemann oder Ehefrau genannt zu werden » (1). Eine ähnliche Diskrepanz zwischen landläufiger Vorstellung und moral-theologischer Bewertung ist auch für Polygamie anzunehmen. Für die Kennzeichnung der Trigamie benutzt der Bischof nun in Kan. 4 den Ausdruck « Polygamie » in ihrem gangbaren Sinn. Aus seiner Beurteilung von Trigamie geht aber klar hervor, dass, wenn er auch im ersten Brief eine moral-theologische Bewertung von Polygamie gegeben hätte, so wie er in Kan. 80 tut, er nach ähnlichen Ausdrücken hätte greifen müssen, die er im dritten Brief verwendet.

Auf diese Weise steht Kan. 4 nicht nur nicht in Widerspruch zu der Annahme, dass dieselbe Person sowohl im ersten Brief der nach Schwartz « von Anfang bis zu Ende den persönlichen Stempel des Basileios trägt » — als auch in Kan. 80 redet, sondern bestätigt sie sogar.

Man könnte nun einen zweiten Einwand vorbringen: In Kan. 80 wird behauptet, die Väter haben über Polygamie geschwiegen; dies scheint schwierig zu vereinbaren mit dem ersten Satz von Kan. 4: « Für Tri- und Polygamisten hat man bestimmt, den gleichen Kanon wie für Bigamie entsprechend anzuwenden». Die Schwierigkeit löst sich, wenn man den weiteren Verlauf des 4. Kanons liest. «Nach Gewohnheitsrecht legen wir aber den Trigamisten eine fünfjährige Bussfrist auf, nicht durch Kanones dazu veranlasst, sondern jenen folgend, die früher (in diesem Sinne) geurteilt haben » (2). Das in Kaisareia geltende Gewohnheitsrecht weicht also von der am Anfang des 4. Kanons erwähnten Regel, nach der für Trigamie höchstens eine vierjährige Bussfrist aufzuerlegen ist, ab. Offensichtlich wurde die Regel für diese Stadt nicht (mehr) als rechtsgültig anerkannt (3). Basileios sagt nichts darüber, wie man bei

(1) Διὸ καὶ ὁ Κύριος τῇ Σαμαρείτιδι πέντε ἄνδρας διαμειψάσῃ· « Ὃν νῦν, φησίν, ἔχεις οὐκ ἔστι σου ἀνήρ », ὡς οὐκέτι ἀξίων ὄντων τῶν ὑπερεκπεσόντων τοῦ μέτρου τῆς διγαμίας τῷ τοῦ ἀνδρὸς ἢ τῆς γυναικὸς καλεῖσθαι προσρήματι.

(2) Συνήθειαν δὲ κατελάβομεν ἐπὶ τῶν τριγάμων πενταετίας ἀφορισμόν, οὐκ ἀπὸ κανόνων, ἀλλ' ἀπὸ τῆς τῶν προειληφότων ἀκολουθίας.

(3) In Kan. 4 sagt er denn auch nicht, «die Väter» haben beschlossen, sondern « man beschloss » (ὥρισαν).

ihm mit Polygamisten verfuhr. Er scheint in Kan. 4 nicht einmal zu erwägen, dass es in einer christlichen Gemeinde einen Fall von Tetragamie geben könnte. Jedenfalls weist das Nicht-Erwähnen eines Verfahrens gegen Polygamisten darauf hin, dass für diese Sünde in Kaisareia nicht nur ein dort rechtsgültiger Kanon, sondern auch ein diesbezügliches Gewohnheitsrecht fehlte. Mit Recht kann Basileios also in Kan. 80 sagen, dass die (kappadozischen) Väter oder seine Vorgänger nichts Bestimmtes über Polygamie hinterlassen haben.

Diesen zweiten Einwand kann man ebenfalls in ein positives Argument für unsere These umkehren: wenn bereits ein eigener Kanon für Polygamie aus dem Jahre 325 im Besitz des Basileios gewesen wäre, wie hätte er dann in Kan. 4 schreiben können, man habe entschieden, im Falle von Tri- und Polygamie gemäss dem in jeder einzelnen Kirche geltenden Kanon für Bigamie vorzugehen?

Aus dem Gesagten folgt notwendigerweise, dass die Busse, die in Kan. 80 gegeben wird, von Basileios persönlich festgesetzt worden ist. Tatsächlich lässt sich dies belegen. Der Kanon bestimmt: « Deshalb ist es vernünftig, solche (die Polygamisten) den Kanones zu unterwerfen: sie sollen ein Jahr weinen, drei Jahre knien und dann aufgenommen werden ». Der erste Satz zeigt schon, dass es sich um einen neuen Kanon handelt; er meint, es sei sinngemäss, eine festgesetzte Bussfrist für Polygamie in das bestehende Kirchenrecht aufzunehmen, sie « einer iuridisch verordneten Strafe zu unterwerfen ».

Was den Inhalt der Epitimie betrifft, fällt zweierlei auf: erstens ist die Bussfrist ein Jahr kürzer als jene in Kan. 4 erwähnte für Trigamisten, so dass es scheint, als ob die Polygamisten milder behandelt werden. Zweitens fehlen in Kan. 80 die Busstufen der ἀκρόασις (1) und der σύστασις, die sonst ab Kan. 56 regelmässig vorkommen oder vorausgesetzt werden (2).

(1) In der syrischen Übersetzung, bzw. in ihrer Vorlage, sind zwei Jahre Hören hinzugefügt: Schwartz meint, sie wären erhalten (BK 530 Anm. 1). Dann muss man aber einen Grund angeben, warum Basileios sie entfernt hätte; dies ist kaum möglich. Es lässt sich dagegen leicht erklären, warum man sie später hinzugefügt hat: der Abschreiber folgt nämlich dem Vorbild der anderen Kanones.

(2) Der erste Teil von Kan. 82, über Eidbruch aus Zwang oder Not, sagt nur, dass die Büsser nach sechs Jahren aufgenommen werden sollen. Hier wird die Verteilung über die vier Stufen jedoch vorausgesetzt: sie wird die gleiche gewesen sein wie in Kan. 83, vgl. u. S. 63.

Zum ersten ist zu bemerken, dass die Epitimie für Polygamisten nur anscheinend leichter ist als jene für Trigamisten. Die letzteren werden zwar nach Kan. 4 für fünf Jahre von der Kommunion ausgeschlossen, sie verbringen jedoch ihre Busse in den Stufen der ἀκρόασις und der σύστασις. « Man muss sie (die Trigamisten) nicht vollständig von der Kirche ausschliessen, sondern sie zwei oder drei Jahre des Hörens würdig achten, und ihnen danach zwar erlauben mit (den Gläubigen) zu stehen, sie aber von der Kommunion fernhalten und dann, wenn sie eine Frucht der Busse gezeigt haben, ihnen wieder Gelegenheit zur Kommunion geben » (1). Aus Kan. 50 geht nun hervor, dass diese Stufen keine öffentlichen Bussformen sind. Der Kanon lautet: « Trigamie ist nicht ausdrücklich von einem Gesetz erlaubt, » (wie Bigamie, vgl. I Kor 7,9; I Tim 5,14) « so dass eine dritte Ehe nicht gesetzmässig geführt wird. Wir betrachten die Trigamie in der Tat als eine Besudelung der Kirche. Doch unterwerfen wir die Trigamisten nicht öffentlichen Strafen, da Trigamie hemmungsloser Hurerei vorzuziehen ist » (2).

Der Privatcharakter dieser beiden Stufen setzt voraus, dass die Pönitenten nicht auffielen, und dies impliziert einerseits, dass ihnen kein besonderer Platz zugewiesen wurde — tatsächlich unterscheiden die συνεστῶτες sich von den ὑποπίπτοντες nicht nur dadurch dass sie stehen, sondern auch, dass sie *mit* den anderen Gläubigen stehen (3) — und andererseits, dass auch manche nicht-büssenden Gläubigen die Kirche nach dem Wortgottesdienst verliessen oder nicht kommunizierten (4).

(1) Δεῖ δὲ μὴ πάντη αὐτοὺς ἀπείργειν τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλ' ἀκροάσεως αὐτοὺς ἀξιοῦν ἐν δύο που ἔτεσιν ἢ τρισί, καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιτρέπειν συστήκειν μέν, τῆς δὲ κοινωνίας τοῦ ἀγαθοῦ ἀπέχεσθαι, καὶ οὕτως ἐπιδειξαμένους καρπόν τινα μετανοίας ἀποκαθιστᾶν τῷ τόπῳ τῆς κοινωνίας.

(2) Τριγαμίας νόμος οὐκ ἔστιν. Ὥστε νόμῳ γάμος τρίτος οὐκ ἄγεται. Τὰ μέντοι τοιαῦτα ὡς ῥυπάσματα τῆς Ἐκκλησίας ὁρῶμεν, δημοσίαις δὲ καταδίκαις οὐχ ὑποβάλλομεν ὡς τῆς ἀνειμένης πορνείας αἱρετώτερα.

(3) Für den Privatcharakter des Mitstehens s. auch Kan. 34: Τὰς μοιχευθείας γυναῖκας . . . δημοσιεύειν οὐκ ἐκέλευσαν οἱ Πατέρες ἡμῶν, ἵνα μὴ θανάτου αἰτίαν παράσχωμεν ἐλεγχθείσαις· ἵστασθαι δὲ αὐτὰς ἄνευ κοινωνίας προσέταξαν μέχρι τοῦ συμπληροῦσθαι τὸν χρόνον τῆς μετανοίας.

(4) Die Lage war also ähnlich wie in Antiocheia (s.u. S. 26 f.) und in Konstantinopel, wo Nestorios klagt, dass viele Gläubigen mit den Katechumenen die Kirche verlassen (s.u. S. 42 Anm. 1).

Die in Kan. 80 festgesetzten Stufen sind dagegen gerade jene, die durch ihre Öffentlichkeit die Busse erheblich erschwerten. So ist die Epitimie für Polygamisten nicht leichter als die für Trigamisten, obwohl die erstere ein Jahr kürzer ist.

Die zweite Merkwürdigkeit lässt nur eine einzige Erklärung zu: Basileios selbst hat die Epitimie festgesetzt. Im Korpus 56-83 fehlt das vollständige vierstufige Rekonziliationssystem nur in den Kanones über Kleriker (69 und 70), über die Verleugnung Christi (73), über Diebstahl (61) und über den mit schwerer Gewalt erzwungenen Abfall bei einer Barbareninvasion (erster Teil von Kan. 81). Der Grund bei Kan. 69-70, 73 und 61 ist klar: Nach Nah 1,9 bestraft man einen Schuldigen nicht zweimal: deshalb entzieht man schuldigen Klerikern nur ihr Amt und legt man ihnen nicht auch noch eine öffentliche Busse auf (1); (freiwillige) Apostasie wird mit lebenslänglichem Weinen bestraft; dem Dieb wird nur ein Jahr Mitstehen auferlegt oder ein Jahr Knien und ein Jahr Mitstehen, je nachdem, ob der Sünder freiwillig gesteht oder nicht: die Wiedergutmachung einfacher Eigentumsentfremdung durch Restitution und nicht sosehr durch öffentliche Busse ist durch die Tradition bedingt, wie aus dem kanonischen Brief von Gregor von Nyssa hervorgeht, der, weil er die Stufe des Mitstehens nicht kennt, überhaupt keine Exkommunikation erwähnt (2). Im ersten Teil

(1) Vgl. Kan. 3: ἀρχαῖός ἐστι κανών, τοὺς ἀπὸ βαθμοῦ πεπτωκότας τούτῳ μόνῳ τῷ τρόπῳ τῆς κολάσεως ὑποβάλλεσθαι, ἀκολουθησάντων, ὡς οἶμαι, τῶν ἐξ ἀρχῆς τῷ νόμῳ ἐκείνῳ τῷ « οὐκ ἐκδικήσεις δὶς ἐπὶ τὸ αὐτό » (Nah. 1,9) ... Vgl. auch Kan. 32 und 51.

(2) Auch nach Gregorios Thaumaturgos soll man den einfachen Dieb, der beichtet und das Genommene zurückgibt, unmittelbar aufnehmen; vgl. Kan. 9: Τοὺς δὲ ἐν τῷ πεδίῳ εὑρόντας τι ἢ ἐν ταῖς ἑαυτῶν οἰκίαις καταλειφθὲν ὑπὸ τῶν βαρβάρων ... ἐὰν δὲ ἑαυτοὺς ἐξείπωσι (von ἐξαγορεύω, dem technischen Ausdruck für « beichten ») καὶ ἀποδῶσι, καὶ τῆς εὐχῆς ἀξιῶσαι. PG 10, 1044D [Die Interpretation dieses Textes durch J. GROTZ, *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Freiburg 1955) 405 f. ist unrichtig; die ἐξαγόρευσις ist σημεῖον τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολῆς (Gregor von Nyssa, Kan. 4, PG 45, 229A) und somit schon Sühne]. Der Grund des Fehlens einer öffentlichen Busse für einfache Eigentumsentfremdung, ist wohl dieser, dass in diesem Fall die meist auf der Hand liegenden Ver-gelt-ung die Restitution ist, während die Verletzung von anderen Rechten nie durch einen angemessenen Schadenersatz wiedergutgemacht werden kann (wenn einem das Auge entnommen wird, gibt ihm das Auge des Täters noch nicht das Sehvermögen zurück), so dass der Vergeltungsdrang andere Formen der Sühne suchen muss. Auch im

von Kan. 81 fehlt die Stufe des Mitstehens [1]: hier lässt sich schwierig eine andere Erklärung finden als jene, dass Basileios selbst den Kanon verfasst hat. Tatsächlich ist das, wie auch E. Schwartz [2] und E. Seeberg [3] annehmen, der Fall. Der Kanon bezieht sich auf eine kürzlich erfolgte Invasion der Gothen in Asien, oder, wie Schwartz wahrscheinlich macht, auf einen Einfall der Perser [4]. Weil er für den Abschreiber keine praktische Bedeutung mehr hatte, ist er in der Sammlung der XVI Kanones nicht vorhanden.

Nur eine gleiche Erklärung wie für das Fehlen der σύστασις im ersten Teil von Kan. 81 lässt sich aber nun auch für die Abweichung in Kan. 80 vom in allen anderen Kanones des Korpus 56-84 erscheinenden Rekonziliationssystem denken: die schon oben gezogene Schlussfolgerung wird bestätigt: Basileios selbst hat die Epitimie für Polygamisten festgesetzt; er ist es, der es für sinngemäss hielt, die Bestimmung dem bestehenden Kirchenrecht hinzuzufügen. So ist der syrische Kan. XIV letzten Endes die Übersetzung eines persönlichen Erlasses des Bischofs von Kaisareia; nur sind, vielleicht nach Analogie von Kan. XII (77) [5], zwei Jahre Hören eingeschoben worden [6].

profanen Recht verurteilte man den Dieb zu (mehrfacher) Restitution, vgl. TH. MOMMSEN, *Das römische Strafrecht* (Leipzig 1899) 752 f.; *DTV-Lexikon der Antike*, bd. 4 (München 1970) 114. Gregor von Nyssa, der sehr stark den therapeutischen Aspekt des Busswesens betont, fordert für Diebstahl das Geben von Almosen, weil « die Krankheit » durch « das der Leidenschaft Entgegengesetzte » geheilt werden soll (Kan. 6 PG 45, 233 CD). Ein solch genau « Entgegengesetztes » gibt es praktisch ebenfalls fast nur für Sünden von Habsucht, so dass auch vom Gesichtspunkt, der die Busse als eine Therapie betrachtet, nur hier eine geeignetere Arznei als Exkommunikation, bzw. als stufengeweise Wiederaufnahme nahelag.

[1] S.u. S. 53 Anm. 2.

[2] Athan. VII GGW (1908) 324.

[3] A.a.O. 29 f.

[4] Athan. VII GGW (1908) 324 Anm. 1: « Aus den ' Götzentempeln der Magier ' (s.u. S. 53 Anm. 2) ergibt sich, dass es sich um einen Persereinfall handelt: da er rasch vorüberging und der Gothensturm aller Interesse absorbierte, ist er nicht in die historische Überlieferung gelangt».

[5] Kan. 77 setzt für die Heirat eines geschiedenen Mannes mit einer anderen Frau ein Jahr Weinen, zwei Jahre Hören, drei Knien, im siebten Jahr Mitstehen fest.

[6] In der Einführung hat der Abschreiber noch hinzugefügt, dass die Väter *in einem Kanon* über Polygamie geschwiegen haben (Vgl. KS 180 Anm. 2); tatsächlich spricht neben den oben zitierten Belegen (S. 16

3. – Nach E. Schwartz [1] suchte Basileios die Worte, die den Schluss einleiten, « dies alles schreiben wir aber » (d.i. Anfang des Schlusswortes des syrischen Korpus = Kan. 84 Bas.), und die — ebenso wie die folgenden Drohungen — vortrefflich zu dem Synodalschreiben, « das über die Unordnung klagt, die unter dem Druck des Licinius in der antiochenischen Gemeinde eingerissen sei », passten, « durch den Hinweis auf den Barbareneinfall wieder aktuell zu machen » (vgl. den bei Syrer fehlenden Kan. 85 [2]). Abgesehen davon, dass nicht so deutlich ist, wie das Schlusswort, bzw. Kan. 84, vortrefflich zu irgend welchen besonderen Unordnungen passt — wie wir gesehen haben, bietet es die traditionelle Motivierung für den Ausschluss des Sünders von der Gemeinde [3] —, findet sich in Kan. 84 eine ähnliche Redeweise wie in Kan 2. In Kan. 84 heisst es: « Dies alles schreiben wir aber, damit man Früchte

---

Anm. 1) auch schon Origenes, *Or. in Lc XVII*, PG 13, 1846C von Polygamie: « Nunc vero et secundae et tertiae et quartae nuptiae, ut de pluribus taceam, reperiuntur, et non ingnoramus quod tale conjugium ejiciet nos de regno Dei », jedoch nicht in einem Kanon. Ferner hat der Syrer am Schluss des Kanons noch den Zusatz: « Wenn sie zu den Klerikern gehören, soll mit ihrer Laisierung, auch die Busszeit verdoppelt werden. Wenn sie Priester sind, werden sie völlig lebenslang von der Kirche ausgeschlossen »; nach E. Schwartz, *Athan.* VII GGW (1908) 323 und BK 332 und E. Seeberg, a.a.O. 29 hätte Basileios den Zusatz gestrichen wegen der Anwendung von Nah 1,9. Der Bischof hat aber das Vorkommen von Polygamie, für die es schon im Fall von Laien keinen Kanon gab, einfach nicht berücksichtigt. Wenn er sie hätte berücksichtigen müssen, hätte auch er wohl dem wegen Trigamie schon laisierten Kleriker — durch Bigamie suspendiert, vgl. Kan. 12 und 27 — eine Busse auferlegt, obwohl vielleicht keine doppelte oder lebenslängliche Busse wie der Abschreiber, der nach dem Prinzip handelt, dass ein Vergehen jenen schwerer angerechnet werden muss, von denen man es weniger erwarten sollte.

(1) BK 332 f.

(2) Εἰ γὰρ μὴ ἐπαίδευσεν ἡμᾶς τὰ φοβερὰ τοῦ Κυρίου, μηδὲ αἱ τηλικαῦται πληγαὶ εἰς αἴσθησιν ἡμᾶς ἤγαγον ὅτι διὰ τὴν ἀνομίαν ἡμῶν ἐγκατέλιπεν ἡμᾶς ὁ Κύριος καὶ παρέδωκεν εἰς χεῖρας βαρβάρων καὶ ἀπήχθη αἰχμάλωτος εἰς τοὺς πολεμίους ὁ λαὸς καὶ παρεδόθη τῇ διασπορᾷ, διότι ταῦτα ἐτόλμων οἱ τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ περιφέροντες· εἰ μὴ ἔγνωσαν μηδὲ συνῆκαν ὅτι διὰ ταῦτα ἦλθεν ἐφ' ἡμᾶς ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ, τίς ἡμῖν κοινὸς πρὸς τούτους λόγος; Gregorios Thaumaturgos erklärte ebenfalls schon einen Einfall der Boraten und Gothen als eine Folge der Sünde in der Gemeinde, vgl. ep. can., Kan. 2, PG 10, 1028B.

(3) S.o. S. 12.

der Busse zeigt: *οὐ γὰρ πάντως τῷ χρόνῳ κρίνομεν τὰ τοιαῦτα, ἀλλὰ τῷ τρόπῳ τῆς μετανοίας προσέχομεν*. In Kan. 2 sagt Basileios: ... *ὁρίζων δὲ μὴ χρόνῳ, ἀλλὰ τρόπῳ τῆς μετανοίας τὴν θεραπείαν*. Die Redeweise scheint also dem Bischof von Kaisareia eigen zu sein. Dann ist auch anzunehmen, dass er das Subjekt in « Dies alles schreiben wir aber ... » ist.

Jetzt ist es am Platz, etwas zu den Ausführungen von E. Seeberg, neben Schwartz der einzige Autor, der sich eingehend mit den Kanones beschäftigt, zu sagen. Zunächst sei bemerkt, dass er unserer Methode nicht gefolgt ist: auch er, ähnlich wie Schwartz, stellt fest, dass « die Hand des Basilius energischer » an den Kanones des ersten und zweiten Briefes gearbeitet hat, als an jenen des dritten Briefes (1). Trotzdem vergleicht er nicht die Aussagen des Bischofs in den zwei ersten Briefen mit jenen Stellen des dritten Schreibens, die mit diesen Aussagen einen Zusammenhang zeigen. Deshalb ist ihm das dem Basileios Eigene auch im dritten Brief und somit in den XVI Kanones nicht aufgefallen. So bemerkt er zu Kan. 77 (XII) nur, dass er auf Kan. 20 von Ankyra 314 Bezug nimmt (2) und zu Kan. 80 (XIV) erwähnt er nicht einmal, dass schon in Kan. 4 von Polygamie die Rede ist.

Seeberg beschränkt sich darauf, die Kanones 65-84 mit dem syrischen Korpus zu vergleichen; dann aber ist es mit ein wenig Phantasie nicht schwierig, die Abweichungen so zu interpretieren, dass sie zu Gunsten der Priorität des letzteren sprechen. Es forderte zu viel Raum, die Interpretationen von Seeberg in seinem Abschnitt « Vergleich der der antiochenischen Synode beigelegten Canones mit den des Basilius » (acht Seiten seines Buches (3)), die sich teilweise mit jenen von Schwartz decken, einzeln zu widerlegen. Es sei nur gesagt, dass man den Verantwortlichen für die Abweichungen von Kan. 65-84 im syrischen Korpus noch nicht als einen Fälscher zu bezeichnen braucht, wenn er eine erklärende Bemerkung hinzufügt (Kan. I = 65 und Kan. V = 69), interpretiert (Kan. IV = 68 und VI = 70), unterlässt, was für ihn keine praktische Bedeutung mehr hat (Kan. 81 und 85), und einen Kanon auch für Kleriker erweitert (Kan. XIV = 80) (4), ebenso wenig als

(1) A.a.O. 21.
(2) A.a.O. 23 und 28
(3) A.a.O. 24-32
(4) S.o. S. 23 Anm.

E. Seeberg Basileios einen Fälscher nennt, obwohl der Bischof nach seiner Annahme gewisse Änderungen in den Kanones einer Synode vorgenommen hätte.

Es steht also fest, dass das syrische Korpus sich auf die Kanones des Basileios stützt (1). Damit enfällt auch jeder Grund für die Annahme eines gleichen Bussystemes in Kaisareia und Antiocheia. Eine solche These stünde auch in Widerspruch zu anderen Angaben über die Busspraxis in der Hauptstadt Syriens im vierten Jahrhundert.

Auf Grund des 2. Kanons der 25 Antiocheia 341 zugeschriebenen Kanones, die in Wirklichkeit, wie Ballerini (2), E. Schwartz (3) und D. Lebedev (4) auf Grund der beigelegten Bischofsliste gezeigt haben, eine antiochenische Synode um 330 erlassen hat, muss man schliessen, dass es in Syrien während des 4. Jahrhunderts die Stufe des Hörens als private Busse und die des Mitstehens überhaupt nicht gab. Der Kanon bestimmt, dass alle, die die Kirche Gottes betreten, und dem Wortgottesdienst beiwohnen, jedoch nicht mit dem Volk am Gebet teilnehmen oder zwar teilnehmen, sich aber auf eine ungeordnete Weise (κατά τινα ἀταξίαν) der Teilnahme an der Kommunion entziehen, zu exkommunizieren sind (5). Der letzte Satzteil muss wohl in jenem Sinne interpretiert werden, in dem der 9. apostolische Kanon ihn verstand, nämlich, dass einer schon durch das Nicht-Kommunizieren selbst eine gewisse Unruhe

(1) Ein Rätsel ist allerdings jetzt, warum das syrische Korpus mit Kan. 65 anfängt. Es scheint die vorhergehenden Kanones nicht gekannt zu haben; denn in Kan. I. über Zauberei, die mit Mord gleichgesetzt wird, fügt es die Epitimie hinzu, was für Basileios überflüssig war, weil die Busse für Mord in Kan. 56 gegeben wird. Der Abschreiber erwähnt jedoch nicht die Epitimie des Basileios (zwanzig Jahre), sondern hat jene von Gregor von Nyssa übernommen, d.h. siebenundzwanzig Jahre (vgl. Kan. 5, PG 45, 232A).

(2) P. et G. BALLERINI, *S. Leonis opera* III (Venedig 1757) XXV ff. PL 56, 35 ff.

(3) Athan. VI 145 Anm.; Athan. VIII GS III 221 ff.

(4) *Die antiochenische Synode von 324 und ihr Sendschreiben an Alexander von Thessalonike* (russ.), Christ. Čtenje (1911) 846 Anm. 42. Vgl. auch H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche* III (Leipzig 1938) 115; HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles* I/2, 702 f.

(5) Πάντας τοὺς εἰσιόντας εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ τῶν ἱερῶν γραφῶν ἀκούοντας, μὴ κοινωνοῦντας δὲ εὐχῆς ἅμα τῷ λαῷ ἢ ἀποστρεφομένους τὴν μετάληψιν τῆς εὐχαριστίας κατά τινα ἀταξίαν· τούτους ἀποβλήτους γίνεσθαι τῆς ἐκκλησίας ...

in der Kirche stifte [1]. Der antiochenische Kanon richtet sich also gegen jene Gläubigen, die die Kirche nach dem Wortgottesdienst verlassen, oder zwar bleiben, aber nicht kommunizieren. Selbstverständlich meint er nur vollwürdige Mitglieder der Gemeinde; demnach wäre es möglich, dass die Väter, so wie sie sicher nicht die Absicht hatten, den Katechumenen vorzuwerfen, dass sie nicht am Gebet der Gläubigen teilnahmen, auch die « Hörer » und die « Mitstehenden » ausser acht liessen. Wie wir aber gesehen haben, war das Hören in Kaisareia eine private Bussform, deren Geheimhaltung davon abhängt, dass man auch nichtbüssenden Gläubigen, erlaubt, die Kirche nach dem Wortgottesdienst zu verlassen. Indem die antiochenische Synode dies als einen Missbrauch darstellt, kann das Hören in Antiocheia, wenn es dort geübt wurde [2], jedenfalls nicht als beabsichtigte geheime Busse gehandhabt worden sein.

Das Gleiche gilt auch für das Mitstehen. Hier lässt sich aber noch etwas mehr sagen. Es ist möglich, dass das Mitstehen ursprünglich, z.B. von Ankyra 314 oder von Nikaia 325 [3], nicht als geheime Busse gedacht war, sondern sich später in Kaisareia als solche de facto entwickelt hat und akzeptiert wurde. So wie also das oben über das Hören gesagte noch nicht die Annahme einer öffentlichen ἀκρόασις in Antiocheia ausschliesst, so ist auch die Möglichkeit einer öffentlichen σύστασις noch nicht ausgeschaltet. Bei den συνεστῶτες ist aber ausserdem noch zu bedenken, dass sie *mit* den Gläubigen stehen. Nun stiftet nach den antiochenischen Vätern der Gläubige, der am Gebet teilnimmt, jedoch nicht kommuniziert, eine gewisse Unruhe in der Sammlung. Da die Mitstehenden sich aber nur durch das Nicht-Kommunizieren von den anderen Gläubigen unterscheiden, bzw. unterscheiden sollten, hätte ihre Anwesenheit in der Kirche nach dem 2. antiochenischen Kanon eben jene Verwirrung verursacht, die man vermeiden wollte. So ist nicht gut denkbar, dass es das Mitstehen in Antiocheia überhaupt gab.

(1) Πάντας τοὺς εἰσιόντας πιστούς, καὶ τῶν γραφῶν ἀκούοντας, μὴ παραμένοντας δὲ τῇ προσευχῇ, καὶ τῇ ἁγίᾳ μεταλήψει, ὡς ἂν ἀταξίαν ἐμποιοῦντας τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφορίζεσθαι χρή. FUNK I 566.

(2) Es ist nicht klar, ob mit den « Hörern » in den Entlassungsformeln der Klementinischen Messe (Apost. Konstit. VIII 6,2 und 12,2. FUNK I 478.494) Noch-Nicht-Katechumenen oder Büsser, oder beide gemeint sind, vgl. F. VAN DE PAVERD, a.a.O. 192. 238.

(3) Vgl. Kan. 11

Der Kanon hat übrigens kaum etwas erreicht: Chrysostomos wirft in einer Homilie seinen Zuhörern bald vor, dass sie sofort nach der Predigt, « wenn der Prediger aufhört », davonlaufen (1), bald dass sie am Gebet teilnehmen, jedoch nicht an der Kommunion (2). Bemerkenswert ist aber, wie die Einstellung des Chrysostomos genau dem Inhalt des 2. antiochenischen Kanons entspricht: « Für ihn gibt es keinen Unterschied zwischen den Gebeten der Eucharistie und den eucharistischen Gaben. Beide sind geisterfüllt. Die Teilnahme, sei es an den Gebeten, sei es an der Kommunion, setzt denn auch die gleiche Verfassung voraus. Die ganze Eucharistie fordert die vollwürdige Mitgliedschaft der Kirche. Demnach ist die vierte Busstufe für ihn undenkbar » (3).

Auch wegen dieser Verschiedenheit in der Busspraxis ist es also ausgeschlossen, einerseits dass Kanones aus Kaisareia im vierten Jahrhundert in Antiocheia übernommen wurden, andererseits dass Basileios Epitimien von irgendeiner antiochenischen Synode (4) abgeschrieben hat.

II. – Die Synode von Konstantinopel 382

In einer Rezension des Nomokanons XIV Titolorum, welche nur durch zwei Hss. von Patmos (172 und 173. IX. Jh.) vertreten ist (5), folgt auf die ersten sechs Konstantinopel 381 zugeschriebenen Kanones ein « Kanonikon » von XXI Kanones; sie entsprechen mit einem nicht genau übereinstimmenden Text Kan. 56-72 (= I-XVII) und 73-74 (= XIX-XX) des Basileios; Kan. XVIII und XXI sind nur dem Kanonikon eigen. Dieses hat als Überschrift:

(1) *De incomprehens. Dei natura* 3,6 PG 48, 725. vgl. F. van de Paverd, a.a.O. 134 f.

(2) *In ep. ad Ephes.* hom. 3,4 PG 62,29, vgl. dens., a.a.O. 195.

(3) Ders. a.a.O. 195

(4) Nach F. Nau, a.a.O. 12 ff. wären die syrischen Kanones von der Synode von 341, vgl. dagegen auch D. Lebedev, a.a.O. 843.

(5) Hrsg. von H. Turner, *Canons attributed to the Council of Constantinople, A.D. 381, together with the names of the bishops, from two Patmos MSS POB' POΓ'*. The Journal of Theol. Studies XV/1 (1913/14) 161-170.

a) Ἔτι κανόνες τῆς αὐτῆς ἐν ΚΠ. ἁγίας συνόδου.

b) εὑρημένοι ἐν τῷ κανονικῷ Παλλαδίου τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Ἀμασείας,

c) καὶ κομισθέντες παρὰ τοῦ ἐν ὁσίοις ἐπισκόπου Οὐαλεριανοῦ

d) μετὰ καὶ τῶν λοιπῶν κανόνων τῶν ἐκτεθέντων ἐν ΚΠ. ἐπὶ τοῦ μακαρίου Νεκταρίου παρὰ τῶν ρν' (1).

Die Thesen von Schwartz bezüglich dieses Kanonikons sind dreierlei: 1) es vertrete eine von Basileios unabhängige Kanonessammlung (2); 2) die Sammlung sei ohne die Vermittlung des Basileios von Konstantinopel 382 angeeignet und erlassen worden (3) (diesen beiden Thesen neigt auch C. H. Turner zu mit dem Unterschied, dass er Konstantinopel 381 vor Augen hat) (4); 3) Palladios habe die Kanones in ein Kanonikon aufgenommen, aus dem Valerian sie wieder herausgelöst und den Kanones 5 und 6 vulg. (5) von Konstantinopel 381 zugeordnet habe (6).

1. – *Das Kanonikon vertrete eine von Basileios unabhängige Kanonessammlung*

Für die Besprechung der ersten These erschien es uns der Übersichtlichkeit wegen am besten, das letzte Argument von Schwartz zunächst nur zu erwähnen (*a*), dann positiv zu beweisen, dass das Kanonikon von Basileios abhängt (*b*), und schliesslich auf die Argumente einzugehen, die nach Schwartz zeigen würden, dass sich noch eine klare Trennungslinie zwischen Kan. 56-74 (= Kanonikon) einerseits und Kan. 75-Schluss andererseits feststellen lässt.

a) Die Annahme, Konstantinopel 382 habe das Kanonikon erlassen, schliesst noch nicht die Möglichkeit aus, dass die Väter dafür das Schreiben des Basileios benutzt haben. Schwartz gibt dies selbst zu: « Die Zeit nach wäre es möglich gewesen, dass die Konstantinopler Synode sich Kanones aneignete, die Basilius im dritten

(1) s. neben Turner, a.a.O. 164, V. N. Beneševič, a.a.O. 235; BK 319.

(2) BK 326.329

(3) BK 325 ff.

(4) A.a.O. 161 ff.

(5) Für die beiden Kanones s. H.G. Beck, a.a.O. 53

(6) BK 321.325

Brief an Amphilochius formuliert hatte; und mancher wird geneigt sein, zu vermuten, dass Amphilochius selbst, der an der Synode von 381 sicher teilnahm, den Vermittler gespielt hat » [1]. Es wäre jedoch « schon von vornherein erheblich wahrscheinlicher », dass die Synode ein bestehendes Korpus auswertete, « als dass die Väter sich mitten aus einem Privatbriefe des Basilius heraus jene 19 Kanones herausfischten » [2]. Obwohl das « schon von vornherein » nicht unmittelbar einleuchtet — der Privatcharakter des Briefes steht nicht a priori fest und ausserdem umfasst er keine rein persönlichen Bestimmungen des Basileios —, ist es, wie wir sehen werden [3], tatsächlich nicht wahrscheinlich, dass Konstantinopel 382 das Korpus 56-74 von Basileios übernommen hat. Wenn man aber die Argumente, die für eine Verbindung zwischen dem Kanonikon und Konstantinopel 382 sprechen, untergräbt, ist diese Unwahrscheinlichkeit kein Grund mehr, eine von Basileios unabhängige Existenz dieser Sammlung anzunehmen. Wir kommen bei der Behandlung der zweiten und dritten These auf diese Frage zurück.

b) Wenn man Kan. 60 (= V) mit Kan. 18 und 19 aus dem zweiten Brief des Basileios vergleicht, geht klar hervor, dass der Bischof von Kaisareia selbst der Verfasser des Kanons 60 ist. In Kan. 18 schreibt er dem Amphilochios, dass zwar die Väter die Jungfrauen, die ihre Gelübde gebrochen hatten, schonend und mild behandelten, indem sie ihnen, so wie den Bigamisten, eine Busse von nur einem Jahr auferlegten [4]. « *Mir* scheint jedoch, dass man, weil die Kirche sich mehr gefestigt und jetzt auch der Stand der Jungfrauen zugenommen hat, genau das beachten muss, was der Ver-

[1] BK 326.

[2] BK 329; TURNER, a.a.O. lehnt die Annahme, dass Konstantinopel 381 die Kanones von Basileios übernommen hätte, auf Grund der unbewiesenen Supposition ab, das Kanonikon biete in einigen Fällen die ursprünglichere Fassung des auch von Basileios benutzten älteren Materials.

[3] S.u. S. 41.

[4] Περὶ τῶν ἐκπεσουσῶν παρθένων τῶν καθομολογησαμένων τὸν ἐν σεμνότητι βίον τῷ Κυρίῳ, εἶτα διὰ τὸ ὑποπεσεῖν τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς ἀθετουσῶν τὰς ἑαυτῶν συνθήκας, οἱ μὲν Πατέρες ἡμῶν ἁπαλῶς καὶ πράως συμπεριφερόμενοι ταῖς ἀσθενείαις τῶν κατολισθαινόντων ἐνομοθέτησαν δεκτὰς εἶναι μετὰ τὸν ἐνιαυτόν, καθ' ὁμοιότητα τῶν διγάμων διαταξάμενοι. Vgl. Kan. 19 von Ankyra 314 u. S. 62 Anm. 4; Kyprian von Karthago urteilte, wie Basileios, weit strenger als Ankyra: « (die gefallene Jungfrau) non mariti, sed Christi adultera est ... », ep. IV 4 (CSEL III 2. HARTEL) 1871.

nunft und dem Verständnis der Schrift einleuchtet ... » (1). Er zeigt dann mit I Tim 5,11 f., dass der Witwenstand der Jungfräulichkeit gegenüber unvollkommener ist, und man demnach die Preisgabe der Jungfräulichkeitsgelübde dem Strafmass für Ehebruch unterziehen soll (2). Dies ist also die persönliche Auffassung des Basileios. Im dritten Brief erscheint nun diese Auffassung im ersten Satz des Kanons 60 in einer iuridischen Form (3): Ἡ παρθενίαν ὁμολογήσασα, καὶ ἐκπισοῦσα τῆς ἐπαγγελίας, τὸν χρόνον τοῦ ἐπὶ τῆς μοιχείας ἁμαρτήματος ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τῆς καθ' ἑαυτὴν ζωῆς πληρώσει· der zweite Satz des Kanons lautet: τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν βίον μοναζόντων ἐπαγγειλαμένων καὶ ἐκπιπτόντων. Auch diese Worte hat Basileios sicher nicht von einem älteren Kanon abgeschrieben; denn, wenn die Väter die gefallenen Jungfrauen so mild behandelten, werden sie, wenn überhaupt eine Synode sich mit dieser Sünde beschäftigt hat, die gefallenen Asketen wohl nicht den Ehebrechern gleichgesetzt haben.

Der zweite Satz des 60. Kanons scheint aber nicht mit Kan. 19, der den 18. Kanon fortsetzt und in dem Basileios den casus der Asketen, die ihrem Vorhaben untreu geworden sind, behandelt, übereinzustimmen. Der Bischof schreibt in Kan. 19: « Von Männern kannten wir aber keine Gelübde, es sei denn, dass einige dem Stand der Mönche beitraten; sie scheinen stillschweigend die Ehelosigkeit angenommen zu haben. Doch meine ich, dass es gut ist, auch in ihrem Fall damit anzufangen, sie zu befragen und das Gelübde wahrnehmbar von ihnen entgegenzunehmen, um sie, wenn sie sich dem fleischlichen und gelüstigen Leben zuwenden, der Epitimie derer, die Hurerei treiben, zu unterstellen » (4). In Kan.

(1) Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ, ἐπειδὴ τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι προιοῦσα ἡ Ἐκκλησία κραταιοτέρα γίνεται, καὶ πληθύνεται νῦν τὸ τάγμα τῶν παρθένων, προσέχειν ἀκριβῶς τῷ τε κατ' ἔννοιαν φαινομένῳ πράγματι καὶ τῇ τῆς Γραφῆς διανοίᾳ ἣν δυνατὸν ἐξευρεῖν ἀπὸ τοῦ ἀκολούθου ...

(2) Οὐκοῦν ἡ μὲν χήρα, ὡς δούλη διεφθαρμένη, καταδικάζεται· ἡ δὲ παρθένος τῷ κρίματι τῆς μοιχαλίδος ὑποκεῖται.

(3) Schon im zweiten Brief werden Kanones aus dem ersten Brief bündiger wiederholt, vgl. Kan. 3 mit 32, Kan. 4 mit 50.

(4) Ἀνδρῶν δὲ ὁμολογίας οὐκ ἔγνωμεν, πλὴν εἰ μή τινες ἑαυτοὺς τῷ τάγματι τῶν μοναζόντων ἐγκατηρίθμησαν· οἳ κατὰ τὸ σιωπώμενον δοκοῦσι παραδεχέσθαι τὴν ἀγαμίαν. Πλὴν καὶ ἐπ' ἐκείνων ἐκεῖνο ἡγοῦμαι προηγεῖσθαι προσήκειν, ἐρωτᾶσθαι αὐτοὺς καὶ λαμβάνεσθαι τὴν παρ' αὐτῶν ὁμολογίαν ἐναργῆ, ὥστε, ἐπειδὰν μετατίθενται πρὸς τὸν φιλόσαρκον καὶ ἡδονικὸν βίον, ὑπάγειν αὐτοὺς τῷ τῶν πορνευόντων ἐπιτιμίῳ.

19 möchte Basileios also die Untreue der Asketen wie Hurerei bestrafen, d.h. nach Kan. 22 mit einer Busse von vier, nach Kan. 59 mit einer von acht Jahren. In Kan. 60 stellt er sie jedoch mit Ehebrechern, die man nach Kan. 58 für fünfzehn Jahre ausschliessen soll, gleich. Woher dieser Unterschied? Vielleicht hat Basileios, bei näherer Überlegung die Diskriminierung im zweiten Brief zwischen Jungfrauen und Asketen einsehend, sich im dritten Brief korrigiert. Möglicherweise hat er sich auch nicht mehr genau erinnert, was er im zweiten Brief geschrieben hatte — zwischen dem zweiten und dritten Brief liegt eine sehr bewegte Zeit — (1) und behandelt im letzten Schreiben folgerichtiger die Sünde der Jungfrauen und die der Asketen in der gleichen Weise.

Kan. 60 ist also von Basileios selbst (2): da er sich, allerdings in leicht abweichendem Wortlaut, der den Sinn nicht berührt, auch

---

(1) Vgl. die Einführung zum dritten Brief: Ἀπὸ ὁδοῦ μακρᾶς ἐπανελθὼν (ἐγενόμην γὰρ μέχρι τοῦ Πόντου ἐκκλησιαστικῶν ἕνεκεν χρειῶν, καὶ κατ' ἐπίσκεψιν τῶν ἐπιτηδείων) καὶ τὸ σῶμά μου συντετριμμένον ἐπαναγαγὼν καὶ τὴν ψυχὴν μετρίως κεκακωμένος, ἐπειδὴ τὸ γράμμα τῆς εὐλαβείας σου ἐπὶ χεῖρας ἔλαβον, πάντων ἀθρόως ἐπελαθόμην, καὶ τῆς φωνῆς τῆς πασῶν ἐμοὶ ἡδίστης καὶ χειρὸς τῆς φιλτάτης ὑποδεξάμενος σύμβολα. Vgl. auch Anm. 3 bei COURTONNE, II 208.

(2) Auch E. Seeberg ist der Zusammenhang zwischen Kan. 18/19 und Kan. 60 aufgefallen. Wenn er aber nicht, auf Grund der sicher richtig gesehenen Eigenart des dritten Briefes den zwei ersten gegenüber, a priori ausgeschlossen hätte, dass sich auch im dritten Schreiben persönliches Gut des Basileios befindet, wenn auch unpersönlich formuliert, wäre er vielleicht nicht zu der folgenden merkwürdigen Hypothese gekommen: « Mir will es so scheinen — und mehr möchte ich in diesem Fall nicht sagen —, als ob Basilius in can. 18 der Ansicht der Väter doch nicht nur seine eigene entgegenstellt, sondern auch, wie aus can. 60 in seiner kurzen, präzisen Form und aus der doppelten Behandlung derselben Frage zu schliessen wäre, irgend welche ihn bindende Verordnungen » (nicht von den Vätern?) « oder Gebräuche » (hätte Basileios es unterlassen, sich in Kan. 18 darauf zu berufen? Wie dem auch sei, die Formulierung in Kan. 60 wäre dann doch von ihm). « Jedenfalls ist hier dieselbe Sache zweimal behandelt. Amphilochius dürfte sich kaum zweimal danach erkundigt haben. Es ist wahrscheinlicher, dass Basileios in can. 18 der Ansicht der Väter widersprochen hat mit auf Grund der Quelle von can. 60, und diese Quelle später in can. 60 allein wiedergegeben hat », a.a.O. 22. Obwohl für E. Seeberg nur Kan. 65-84 wichtig waren, hätte der Fall von Kan. 18/19-60 ihn doch darauf aufmerksam machen sollen, dass Basileios sich wiederholt, s. auch Kan. 51-55 (s.u. S. 32) und oben S. 30 Anm. 3. Er hätte dann vielleicht auch entdeckt, dass Basileios selbst Kan. 80 verfasst hat.

bei Palladios findet ([1]), unterliegt es keinem Zweifel, dass dieser in letzter Instanz das corpus Basiliense 56-74 als Quelle für sein Kanonikon benützt hat.

c) Schwartz stützt seine Theorie nicht nur darauf, dass Basileios im dritten Brief offensichtlich älteres Material abgeschrieben hat ([2]), sondern auch auf die Annahme, dass sich zwei Gruppen von Kanones unterscheiden liessen, die zwei ältere Sammlungen verträten. Die erste Gruppe wäre eben das Korpus 56-74, die zweite Kan. 75-Anfangsworte des Kanons 85 ([3]).

Die Zäsur zwischen Kan. 55 und 56 ist klar: « Kanon 51 über die Bestrafung der Kleriker verweist auf Kan. 3 und 32; Kanon 52 kommt auf Kanon 33 zurück, offensichtlich weil Amphilochius noch einmal gefragt hatte; ebenso verhält sich Kanon 53 zu Kanon 30 ([4]); Kanon 54 verweist auf Kanon 8; Kanon 55 behandelt den Spezialfall, wie die Leute zu behandeln sind, die mit bewaffneter Hand Räuber angegriffen haben » ([5]). Dieser Teil bietet also keine eigentlichen Kanones, und das erklärt, warum das Kanonikon bzw. seine Vorlage ihn nicht übernommen hat. Wie schon gesagt ([6]), ändert sich das Bild mit Kan. 56 vollständig.

Eine zweite Trennungslinie sieht Schwartz zwischen Kan. 74 und 75. Er weist darauf hin, dass in Kan. 75-84 Fälle aus den Kan.

([1]) Vgl. TURNER, a.a.O. 165, Kan. V: statt: τὸν χρόνον τοῦ ἐπὶ τῆς μοιχείας ἁμαρτήματος hat Kan. V τὸν χρόνον τοῦ ἐν τῇ μοιχείᾳ ἁμαρτήσαντος statt καθ' ἑαυτὴν, καθ' ἑαυτὸν statt πληρώσει, ἐκπληρώσει statt τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν βίον μοναζόντων ἐπαγγειλαμένων, τὸ αὐτὸ δὲ κρατήσει καὶ τὸν τῶν μοναζόντων βίον ἐπαγγελλομένων. Das Kanonikon hat sich etwas mehr dem Text des 19. Kanons von Ankyra (s.u.S. 62. Anm. 4) angepasst.

([2]) S.o. S. 6. Turner (a.a.O. 161 f.) weist ausserdem noch auf einige Abweichungen zwischen dem Basileiostext und dem Kanonikon hin: in einigen Fällen hätte Basileios, in den meisten anderen das Kanonikon den älteren Text besser bewahrt. Die Meinung, die Abweichungen im Kanonikon seien entweder einer Änderung oder der genaueren Überlieferung einer gemeinsamen Quelle zu verdanken, und nicht einer Umformung des Basileiostextes, stützt sich jedoch auf unbewiesene Annahmen. Übrigens trägt Turner seine Hypothese nur « versuchsweise » vor (a.a.O. 163).

([3]) BK 331; KS 184.

([4]) In Kan. 53 handelt es sich um eine χήρα δούλη, in Kan. 30 um eine freie Witwe, so dass die Übereinkunft nicht ganz stimmt.

([5]) BK 327 f.

([6]) S.o. S. 6

56-74 wiederholt und anders behandelt werden, und dass sich zwischen beiden Gruppen Widersprüche finden. Schwartz gibt aber den Inhalt der Kanones nicht immer exakt wieder (1). So betrifft Kan. 75 ein inzestuöses Verhältnis mit der Halbschwester (2), in Kan. 67 ist Inzest mit der eigenen Schwester gemeint (3). Das erklärt auch den Unterschied in der Epitimie: im 75. Kanon elf Jahre Busse; in Kan. 67 die Strafe für Mord, d.h. nach Kan. 56 zwanzig Jahre Exkommunikation.

Bezüglich Kan. 80 über Polygamie schreibt Schwartz: « Nach dem Wortlaut sollte man annehmen, dass diese Busse diejenige der Hurerei übertrifft, mit Kan. 59 verglichen, ist das Gegenteil der Fall. Dagegen passt Kanon 22 » (4). Wie wir gesehen haben, hat Basileios Kan. 80 selbst verfasst. Er kommt also für den Vergleich zwischen den beiden nach Schwartz schon vor Basileios formierten Gruppen nicht in Betracht. Ausserdem schwächt der Bischof die Aussage, die Sünde scheine ihm grösser als Hurerei, durch die Hinzufügung von « in gewisser Hinsicht » (τί) etwas ab. Auch ist der Unterschied in der Epitimie zwischen Kan. 80, der fünf Jahre öffentliche Busse auferlegt, und Kan. 59, der drei Jahre private und vier Jahre öffentliche Busse festsetzt, nicht so gross: ein Jahr Knien hält durchaus die Waage mit drei Jahren geheimer Busse.

(1) BK 328 f. und 330 f.

(2) Ὁ ἀδελφῇ ἰδίᾳ ἐκ πατρὸς ἢ ἐκ μητρὸς συμμιανθεὶς εἰς οἶκον προσευχῆς μὴ ἐπιτρεπέσθω παρεῖναι, ἕως ἂν ἀποστῇ τῆς παρανόμου καὶ ἀθεμίτου πράξεως. Μετὰ δὲ τὸ ἐλθεῖν εἰς συναίσθησιν τῆς φοβερᾶς ἁμαρτίας τριετίαν προσκλαιέτω . . .

(3) Ἀδελφομιξία τὸν τοῦ φονέως χρόνον ἐξομολογηθήσεται. Ἀδελφομιξία kommt im klassischen Griechisch nicht vor; Methodios, Symp. 1,2, PG 18, 41 A verwendet den Ausdruck für die Ehe zwischen den Söhnen und Töchtern von Adam und Eva; so auch Diodoros von Tarsus, In Gen. 5,4 PG 33,1569 C. Ps. Caesarios von Nazianz, Dial. III 177, PG 38, 1145 nennt dagegen Herodias ἀδελφόμιγα, weil sie sowohl mit dem Bruder des Herodes als mit Herodes selbst verheiratet war. Nach E. Seeberg, a.a.O. 28 bedeutete ἀδελφομιξία in Kan. 67 « den intimen Verkehr » im Gegensatz « zu dem gelegentliche, doch nicht so intime Verfehlungen auf demselben Gebiet und in derselben Richtung ausdrückenden ἀδελφῇ ἰδίᾳ συμμιανθεὶς ». Vgl. jedoch für die Bedeutung von μιαίνω Kan. 21, s.o. S. 14 Anm. 7. Möchte man mit Schwartz zwei Quellen annehmen, ist die Lösung dieselbe wie für Kan. 83 und 72 (s.u.).

(4) BK 330.

Zu Kan. 81, über Abfall bei einem Barbareneinfall (1), bemerkt Schwartz, dass der 73. Kanon, über Verleugung Christi (2), erheblich strenger ist. Kan. 81 ist aber ebenfalls von Basileios selbst, wie auch Schwartz annimmt (3). Ausserdem handelt es sich in Kan. 81 um Abfall unter Gewalt, in Kan. 73 um freiwillige Apostasie. Deshalb bestimmt Kan. 73 lebenslängliches Weinen, ähnlich der Busse bei Gregor von Nyssa, der ebenso wie Basileios für « unfreiwilligen Abfall » einen befristeten Ausschluss kennt (4).

Kan. 82 über Eidbruch (5) könnte eine Widerholung von Kan. 64, der den ἐπίορκος betrifft (6), sein. Der ἐπίορκος ist sowohl der Eidbrüchige als der Meineidige.

Merkwürdigerweise unterlässt es Schwartz, gerade auf den einzig wirklich klaren Widerspruch zwischen den von ihm unterschiedenen Gruppen hinzuweisen, nämlich auf den zwischen dem 83. und dem 72. Kanon. In Kan. 83 heisst es: « Jene, die (aktiv) Divination betreiben und den Gewohnheiten der Heiden folgen, oder Heiden in ihre Häuser hineinlassen zur Herausfindung von magischen Mitteln und zur Sühnung, fallen unter den Kanon der sechsjährigen Busse » (7). Kan. 72 spricht von « einem, der (passiv) Seher befragt oder ähnliche Leute » (8); er zieht sich die Strafe

(1) Basileios unterscheidet zwei Gruppen: Jene, die mit grosser Gewalt und jene, die ohne *grosse* Gewalt gezwungen wurden; für den Text s.u. S. 53 Anm. 2.

(2) Ὁ τὸν Χριστὸν ἀρνησάμενος καὶ παραβὰς τὸ τῆς σωτηρίας μυστήριον ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ τῆς ζωῆς αὐτοῦ προσκλαίειν ὀφείλει, καὶ ἐξομολογεῖσθαι χρεωστεῖ, ἐν τῷ καιρῷ ᾧ ἐκβαίνει τοῦ βίου τοῦ ἁγιάσματος ἀξιούμενος πίστει τῆς παρὰ Θεοῦ φιλανθρωπίας. Die Verwendung der Einzahl in diesem Kanon ist nicht zufällig: es handelt sich nicht um gruppenweisen Abfall, sondern um individuelle Apostaten.

(3) S.o. S. 22.

(4) . . . εἴ τις ἠρνήσατο τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν ἢ πρὸς Ἰουδαϊσμὸν, ἢ πρὸς εἰδωλολατρείαν, ἢ πρὸς Μανιχαϊσμὸν, ἢ πρὸς ἄλλο τι τοιοῦτον ἀθείας εἶδος αὐτομολήσας ἐφάνη·

1) ὁ μὲν ἑκουσίως ἐπὶ τὸ τοιοῦτον ὁρμήσας κακόν, εἶτα καταγνοὺς ἑαυτοῦ, χρόνον τὸν τῆς μετανοίας ἔχει ὅλον τὸν τῆς ζωῆς αὐτοῦ . . . ἐν δὲ τῇ ὥρᾳ τῆς ἐξόδου αὐτοῦ, τότε τῆς ἁγιασμάτος μερίδος ἀξιωθήσεται . . .

2) Οἱ δὲ βασάνοις καὶ τιμωρίαις χαλεπαῖς αἰκισθέντες ἐν ῥητῷ χρόνῳ ἐπετιμήθησαν . . . PG 45, 225CD.

(5) Καὶ περὶ τῶν ἐπιορκησάντων, εἰ μὲν ἐκ βίας καὶ ἀνάγκης παρέβησαν τοὺς ὅρκους . . . Εἰ δὲ ἄνευ ἀνάγκης προδόντες τὴν ἑαυτῶν πίστιν . . .

(6) Ὁ ἐπίορκος ἐν δέκα ἔτεσιν ἀκοινώνητος ἔσται· . . .

(7) Für den griechischen Text s.u. S. 63.

(8) Ὁ μάντεσιν ἑαυτὸν ἐπιδοὺς ἢ τισι τοιούτοις, τὸν χρόνον τῶν φονέων καὶ αὐτὸς οἰκονομηθήσεται.

für Mord zu. Kan. 65 verhängt die gleiche Strafe für Zauberei und Magie (1). Befremdend ist nun, dass in Kan. 83 sogar die aktive Divination leichter bestraft wird als in Kan. 72 die passive Befragung von Sehern. Man könnte die Lösung suchen in dem Unterschied, den Gregor von Nyssa zwischen « freiwilliger « und « unfreiwilliger Beratung » (d.h. in Fällen von Verzweiflung) macht; die erste wird mit freiwilliger, die zweite mit unfreiwilliger Apostasie gleichgesetzt (2). Für einen solchen Unterschied gibt es jedoch weder in Kan. 65 und 72 einerseits noch in Kan. 83 andererseits einen Hinweis. Ausserdem wird das Vergehen in Kan. 83 nicht mit Abfall, sondern mit Mord gleichgestellt, und spricht Gregor von Nyssa nur von passiver Befragung. Es bleibt keine andere Lösung, als diese, dass Kan. 83 tatsächlich, wie auch schon die Formulierung zeigt, von einem anderen Gesetzgeber stammt, der, weil er in einem anderen Raum oder in einer anderen Zeit lebte, entweder Divination und Magie milder oder die Strafe der Exkommunikation schwerwiegender beurteilte, als die Kanones 65 und 72 (3).

Dass aber Kan. 82 und Kan. 83 aus einer anderen Quelle herrühren als Kan. 64 und Kan. 65 und 72, zeigt noch nicht, dass Kan. 56-74 auf der einen und Kan. 75-84 auf der anderen Seite

(1) Ὁ γοητείαν ἢ φαρμακείαν ἐξαγορεύων τὸν τοῦ φονέως χρόνον ἐξομολογήσεται, οὕτως οἰκονομούμενος ὡς ἐν ἐκείνῳ τῷ ἁμαρτήματι ἑαυτὸν ἐλέγξας. (vgl. auch Kan. 7, s.u. S. 55).

(2) Vgl. Kan. 3 PG 45, 225D-228A.

(3) Im römischen Strafrecht hat « die Magie immer zu den schwersten und bei den allgemeinen Abolitionen regelmässig ausgenommenen Verbrechen gehört. Die Strafe ist für den Magier selbst der Tod ... selbst für den Besitz magischer Bücher wird je nach dem Stand Deportation oder Hinrichtung angedroht », Th. Mommsen, a.a.O. 643. Für Divination schwanken die Strafen aber auch im profanen Recht: « Constantin hat die Haruspicin ausdrücklich gestattet und selbst angewandt, auch die Divination überhaupt wenigstens toleriert, Magnentius sogar die nächtlichen Caeremonien wiederum freigegeben. Aber nachdem Constantius diesen Gegner überwältigt hatte, wurde die Divination in allen ihren Formen ausdrücklich und bei Todesstrafe untersagt. Dies Verbot hat zwar Julian wieder aufgehoben und auch Valentinian I. hat in einem merkwürdigen Erlass wenigstens die alten Haruspicin geschützt — (Anm. 1) Im Ostreich hat Valens noch bei Lebzeiten des Bruders die Divination wie Constantius mit Todesstrafe bedroht ... —. Aber mit der Christianisirung des Reiches wurde die mit der neuen Staatsreligion unvereinbare Divination definitiv verboten. Seitdem wird sie als Delict behandelt, welches indess immer noch von der Magie unterschieden und minder schwer bestraft ward », ebd., a.a.O. 864 f.

zwei schon vor Basileios formierte Sammlungen bildeten. Es wäre noch durchaus möglich, dass der dritte kanonische Brief ein von dem Bischof aus einzelnen Kanones zusammengesetztes Agglomerat darstellt. Für den Beweis der ersteren Theorie darf man, solange man die Abhängigkeit des Basileios von älteren Sammlungen nicht gezeigt hat, nur Kriterien in den Briefen des Bischofs selbst verwenden (1).

Weiter führt Schwartz für die Annahme einer Zäsur zwischen Kan. 74 und 75 an: « Am Schluss » (d.h. in Kan. 84) (2) « wird ähnlich wie im 74. Kanon eingeschärft, dass bei der Busse nicht so sehr auf die Zeit, wie auf die Art und den Ernst der Busse zu achten sei » (3). Tatsächlich wird dieser Grundsatz nicht wie in anderen Fällen (4) einem bestimmten Kanon hinzugefügt, sondern allgemein in einem eigenen Paragraph betont, der sich auf alle vorhergehenden Kanones bezieht: « Jeder aber der oben beschriebenen Sünder... » (5). Andererseits wird auch in Kan. 71 ein allgemeines Prinzip, das auf alles Vorangegangene zurückgreift, ausgesprochen: « Wer an einer der oben erwähnten Sünden mitschuldig war, und nicht bekannt hat, sondern überführt worden ist ... » soll ebenso lang büssen wie der Täter (6). Auf diesen Kanon folgen dann noch jene über die Befragung von Sehern und über Apostasie. So

(1) Diese methodologische Voraussetzung hat E. Seeberg nicht beachtet. Auf Grund der XVI syrischen Kanones schliesst er, dass Kan. 65-84 eine eigene Gruppe bilden, und infolgedessen auch Kan. 56-64 ein Ganzes formen. Aus Widersprüchen, die er zwischen einzelnen Kanones aus der ersten Gruppe einerseits und aus der zweiten Gruppe andererseits zu entdecken meint, folgert er dann, dass beide von verschiedenen Quellen herrühren (a.a.O. 24-26). Erst dann versucht er die Priorität der XVI Kanones vor jenen des Basileios zu beweisen (a.a.O. 26 ff.).

(2) S.o. S. 23 f.

(3) BK 331.

(4) Vgl. Kan. 3, 7, 54.

(5) Ἐὰν μέντοι ἕκαστος τῶν ἐν τοῖς προγεγραμμένοις ἁμαρτήμασι γενομένων σπουδαῖος γένηται ἐξομολογούμενος, ὁ πιστευθεὶς παρὰ τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας λυεῖν καὶ δεσμεῖν, εἰ φιλανθρωπότερος γένοιτο, τὸ ὑπερβάλλον τῆς ἐξομολογήσεως ὁρῶν τοῦ ἡμαρτηκότος, εἰς τὸ ἐλαττῶσαι τὸν χρόνον τῶν ἐπιτιμίων, οὐκ ἔσται καταγνώσεως ἄξιος, τῆς ἐν ταῖς Γραφαῖς ἱστορίας γνωριζούσης ἡμῖν τοὺς μετὰ μείζονος πόνου ἐξομολογουμένους, ταχέως τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν καταλαμβάνειν.

(6) Ὁ συνεγνωκὼς ἑκάστῳ τῶν προειρημένων ἁμαρτημάτων καὶ μὴ ὁμολογήσας, ἀλλ' ἐλεγχθείς, τοῦ τοσούτου χρόνου εἰς ὃν ὁ ἐργάτης τῶν κακῶν ἐπιτετίμη-

wie nun Kan. 71 offensichtlich ohne Bedenken hinsichtlich seiner logischen Einordnung eingefügt ist, so folgt auch aus dem Inhalt von Kan. 74 noch nicht, dass er als ein Abschluss der vorhergehenden Kanones gemeint war. Dass Basileios am Schluss des Briefes, d.h. in Kan. 84, dessen Verfasser, wie wir gesehen haben, er wahrscheinlich selbst ist (1), den Grundsatz von Kan. 74 wiederholt, braucht nicht zu verwundern.

Als drittes Argument erwähnt Schwartz den Umstand, dass man im 75. Kanon, « dem ersten dieses Abschnittes », abermals eine ähnliche, oder sogar eine genauere Beschreibung der ersten beiden Busstufen findet wie in Kan. 56 (2). Auch hier ist der Zufall nicht auszuschliessen. Im zweiten Brief, der sonst die Busstufen nicht erwähnt, erscheinen sie plötzlich alle vier in Kan. 22; unverkennbar hat Basileios hier einfach einen älteren Text abgeschrieben und sich wiederum um einen logischen Aufbau nicht gekümmert. Dasselbe könnte auch mit Kan. 56 und 75 der Fall sein.

Schliesslich würde die Zäsur aus den XVI syrischen Kanones und aus einer ebenfalls syrischen Übersetzung der Briefe des Basileios hervorgehen. Nach dem X. Kanon (— 74. Bas.) findet sich der Zusatz (in der griechischen Version von Schwartz): οὐδὲ ἐξετάζονται οἱ τοιάδε τολμῶντες ἐν τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ (3). Schwartz kommentiert: « Damit werden die folgenden Kanones gewissermassen als ein Nachtrag zu den ersten 10 bezeichnet. Die, nicht mit derjenigen der 16 Kanones zu verwechselnde Übersetzung der Basiliusbriefe gibt diesen, dem griechischen Text des Basilius fremden Zusatz in folgender Weise wieder: οὐ γὰρ ἐξετάζει ἐν τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ τοὺς τὰ τοιάδε τολμῶντες (4). Als Subjekt soll Basilius gedacht werden. Das ist eine in den Text geratene Randbemerkung des gelehrten Redaktors der im Cod. Paris. syr. 62 übersetzten Kanonessammlung, der die antiochenischen

(1) S.o. S. 24.

(2) BK 331

(3) Lā dēyn meṯmnēyn hānōn d ḏ-ak̲ hālēyn mamrḥīn b–pagrā da Mšīḥā. F. Nau übersetzt: « Car (sic) ceux-là ne sont pas comptés parmi ceux qui se rébellent contre le corps du Messie »; mrāḥ bedeutet aber kaum « se rebeller »; das Verbum ist wohl eine Übersetzung von τολμάω, das dann nur schwierig auf ἐν τῷ σώματι bezogen werden kann.

(4) Der syrische Text, der Schwartz in Fotographie vorlag (vgl. BK 324) und noch nicht herausgegeben ist (vgl. I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca* (Roma 1965[2]) 248), war uns unzugänglich.

Kanones ebenso eingesehen hatte wie das κανονικόν des Palladius » (1).

Der Sinn des Satzes ist unklar. Die annehmbarste Hypothese scheint uns, dass die Glosse ursprünglich für Kan. 73 über Apostasie, die lebenslänglichen Ausschluss zufolge hatte, gemeint war. Vom Rande ist die Bemerkung dann später zum Kan. 74 geraten. Wenn man aber annimmt, dass sie von Kan. 74 hervorgerufen wurde, ist zu bedenken, dass auch abgesehen von ihr, die Kanones, die dem 74. folgen, den Eindruck machen, ein Nachtrag zu sein: der Verfasser hat die logische Reihenfolge nicht beachtet. Wenn nun Kan. 74 den Zusatz veranlasst hat, ist die Stelle dieser Bemerkung vor Kan. 75 usw. nicht daraus zu erklären, dass der Abschreiber diese Kanones als einen Nachtrag betrachtete, sondern aus der unlogischen Stelle des Kanons 74 (2).

So gibt es in dem dritten Brief des Basileios selbst keine Hinweise für eine Unterscheidung von zwei Gruppen Kanones. Da das Kanonikon von ihm abhängt, kommt auch die Gegebenheit, dass dieses mit Kan. 74 abbricht, als Argument nicht in Betracht. Für diese Merkwürdigkeit muss man eine andere Erklärung suchen (3).

2. – *Hat Konstantinopel 382 Kan. 56-74 angeeignet und erlassen?*

Obwohl das Kanonikon auf Basileios zurückgeht, könnte die zweite These von Schwartz insofern richtig sein, als Konstantinopel 382 einen Teil des dritten Briefes sich zu eigen gemacht hätte. Wie gesagt, bejaht Schwartz die theoretische Möglichkeit einer solchen Annahme. Für die Verbindung zwischen dem Kanonikon und Konstantinopel 382 stützt er sich, ausser auf die Überschrift (4), darauf, dass im Kanonikon zwischen Kan. 72 und 73 folgender Kanon eingeschoben ist: Πάντας τοὺς μὴ θεολογοῦντας τὴν ὁμοούσιαν Τριάδα κατὰ τὸν ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκτεθέντα τόμον Πνευματομάχους χρῆναι καλεῖν (5) Der Kanon entspräche dem 5. von Konstantinopel: Περὶ

(1) BK 333; KS 184 f.

(2) Vgl. für den Kontext oben S. 36 Anm. 5.

(3) S.u. S. 45, Anm. 1.

(4) Vgl. oben S. 23 (a).

(5) TURNER, a.a.O. 167. Nach Turner (a.a.O. 161) passte der Kanon gut zu der geschichtlichen Lage, in der Konstantinopel 381 gehalten wurde. Wenn der Kanon aber von Konstantinopel 381 erlassen worden

τοῦ τόμου τῶν δυτικῶν, καὶ τοὺς ἐν 'Αντιοχείᾳ ἀποδεξάμεθα τοὺς μίαν ὁμολογοῦντας Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ 'Αγίου Πνεύματος θεότητα. Tatsächlich stimmen beide Kanones inhaltlich überein, aber keineswegs im Wortlaut. Welcher Kanonessammler hätte es gewagt, die Formulierung so zu änderen? Es ist weit wahrscheinlicher, dass Kan. XVIII des Palladios von einer anderen Lokalsynode stammt.

Schwartz argumentiert weiter: « ... auf die Kanones folgt ein Stück » (d.i. Kan. XXI Pall.) « über falsche Ankläger in geistlichen Dingen, das als Korollar zum 6. konstantinopler Kanon angesehen werden kann: er ist aus anderen Hss. von Pitra in den Monumenta iuris ecclesiastici Graecorum I, 514 abgedruckt » (1). Hier trifft die Einwendung von E. Honigmann zu: « Il suffit de comparer le second canon de 382 réglant la procédure à suivre en cas de plainte contre des évêques ou d'autres ecclésiastiques, avec le 21e canon d'Amasée, qui concerne en général les faux accusateurs, laïques ou clercs (le mot ' évêque ' n'y figure nulle part), pour se convaincre qu'il s'agit de deux règles tout à fait différentes. Une fois retrouvé, le canon 21 a été conservé dans les rédactions ultérieures du *Syntagma des XIV titres* comme une pièce unique; on le rencontre en effet dans les manuscrits suivants ... » (es folgt eine Liste) (2).

Eine der von Schwartz hervorgehobenen Beziehungen des Kanonikons zu Konstantinopel lässt sich nicht abstreiten: es bietet am Schluss « das Verzeichnis der Bischöfe, die an der konstan-

wäre, hätte er sich doch wohl in mehreren Handschriften gefunden. Turner sieht eine weitere Bestätigung darin, dass Palladios an Ephesus 431 teilnahm, zu dessen geschichtlichem Kontext der Kanon ebenfalls passen würde. Die Relevanz dieses Umstandes für unsere Frage entgeht uns.

(1) BK 319; vgl. auch 325: « Valerian von Ikonion reihte die Kanones dieses κανονικόν denen von Konstantinopel an, mit Recht: der ... Kanon über die Pneumatomachen kann nur auf der Synode von 381 oder 382 beschlossen sein. Nur darin irrte er sich, dass er sie der ersteren zuwies: wären sie schon 381 festgesetzt, so hätten sie von Anfang an und in der ganzen Überlieferung mit diesen vereinigt sein müssen ».

(2) E. Honigmann, *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient Chrétien* (Subsidia Hagiographica 35. Bruxelles 1961) 62. Übrigens wäre auch nach ihm Kan. XVIII nichts anders als « une autre manière de rendre le continu » des 5. Kanons, vulg. a.a.O. 61 f.

tinopler Synode von 381 teilnahmen, das griechisch sonst nicht existiert » (1).

Schwartz' letztes Argument wird von E. Honigmann zusammengefasst und in Frage gestellt: « Quelque temps après la découverte des '21 canons de 381 (382)' et leur édition dans la première recension du *Syntagma*, un autre connaisseur des écrits de S. Basile le doit avoir constaté que 19 de ces 21 canons sont essentiellement identiques aux canons 56-74 de ceux que Jean III » (d.h. Johannes Scholastikos) « avait tirés de la 'troisième lettre canonique à Amphiloque' ». In einer Anmerkung fügt er hinzu: « Schwartz (2) a trouvé une trace de ce travail d'identification. Dans le *cod. Paris. syr. 62*, les canons de S. Basile sont ordonnés autrement que d'habitude. Les canons 56-83 y suivent immédiatement les canons 1-16 de la première lettre (cp. 188); et avant le 56e canon, qui correspond au premier des 21 d'Amasée, on trouve la remarque suivante (retraduite (3) en grec par Schwartz): 'À partir du passage qui, dans *la Lettre aux évêques*, commence par les mots τῶν ὁμολογούντων τὰ αὐτῶν ἁμαρτήματα, il croit (selon Schwartz 'S. Basile croit', corrigé par une main tardive en: 'je crois') qu'il faut dire conformément au sens de ce que les Pères nous ont transmis etc.'. Schwartz suppose que la 'lettre aux évêques' doit signifier une circulaire des évêques de 382 qui, par le moyen du κανονικόν de Palladios d'Amasée, est entrée dans le *Corpus canonum* de l'Église grecque; et il renvoie aux circulaires analogues envoyées par les synodes canoniques de Gangres et d'Antioche. Il suppose en outre que cette remarque est 'une scolie ou un en-tête que le traducteur syrien a trouvé dans un exemplaire des lettres de S. Basile'. Ne serait-ce pas plutôt une observation de l'auteur de la seconde *recensio* du *Nomocanon* ou de celui de la seconde *redactio* du *Syntagma*, qui, ayant comparé les canons d'Amasée avec les canons 56-74 de S. Basile, s'était rendu compte qu'ils avaient la même 'δύναμις'? » (4). Der Vorteil dieser

(1) BK 319; für die Liste s. C.H. TURNER, a.a.O. 168 ff.

(2) KS 184, vgl. BK 325: « Περὶ τῶν λόγων οἳ ἄρχονται ἐν τῷ πρὸς τοὺς ἐπισκόπους γράμματι ἀπὸ τῶν ὁμολογούντων τὰ αὐτῶν ἁμαρτήματα, οὕτως νομίζει (in νομίζω von junger Hand korrigiert) δεῖν λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν τῶν ἡμῖν ἀπὸ τῶν πατέρων παραδεδομένων ».

(3) Schwartz will keine Retroversion bieten, sondern lediglich eine griechische Übersetzung, vgl. Athan. VI 135

(4) E. HONIGMANN, a.a.O. 61.

Lösung ist, dass man den Text lesen kann, so wie er vorliegt: « *ich* urteile ... ».

So hängt die Annahme eines Zusammenhanges zwischen Konstantinopel 382 und dem Kanonikon ab von der Zuverlässigkeit der Überschrift und von dem Vorhandensein der Bischofsliste am Schluss der Schrift. Gegen die Zuverlässigkeit des ersten Satzes der Überschrift (1) spricht erstens, dass nicht alle sechs vorhergehenden Kanones von Konstantinopel 381 sind, zweitens dass Kan. XVIII und XXI überhaupt nichts mit Konstantinopel zu tun haben, und drittens die Unwahrscheinlickheit, dass eine Synode ihre Kanones « aus einem Privatbrief herausgefischt hätte » (2). Beim letzten Punkt könnte man zwar einwenden, dass der dritte Brief nicht sosehr ein persönliches Schreiben ist, sondern eine Sammlung von traditionellem oder wenigstens in der Schrift fundiertem kirchenrechtlichem Material sein will; aber es ist gut möglich, dass es sich um eine lokale Tradition handelte, die eine Synode einer anderen Provinz nicht ohne weiteres zu übernehmen geneigt war. Jedenfalls waren die Briefe, trotz der These von K. Bonis, der versucht zu beweisen, Basileios hätte den von ihm gesammelten Richtlinien eine allgemeine Gültigkeit zugedacht (3), nicht als Enzykliken gemeint: sogar der Bruder des Verfassers, Gregorios von Nyssa, Suffragan von Kaisareia (4), hat die Briefe an Amphilochios offenbar nicht gekannt (5). Auch das Rühmen des Johannes Scholastikos (565-577) in der Vorrede seiner Συναγωγὴ κανόνων in 80 Titeln, er hätte im Gegensatz zu einem Vorgänger, der eine Sammlung in 60 Titeln redigiert hatte, die Kanones des Basileios hinzugefügt – er selbst kannte auch nur noch den zweiten und dritten Brief (6) –,

(1) C. H. Turner, a.a.O. 162 bemerkt mit Recht, dass dies « external testimony remains solitary and unique ». Das wäre andererseits tatsächlich zwar für Konstantinopel 381 unverständlich, bei einer lokalen Synode jedoch nicht undenkbar gewesen.

(2) Vgl. oben S. 20.

(3) K. Bonis, a.a.O. 65 ff.

(4) H. G. Beck, a.a.O. 159; A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces* (Oxford 1971²) 183.

(5) Gregor von Nyssa kennt nicht nur ein anderes Bussystem, sondern auch die Epitimien sind verschieden von jenen von Basileios; auch fehlen Kanones z.B. für Tri- bzw. Polygamie oder Gelübdebruch bei ihm. Es ist ein Rätsel, woher Gregor sein Material hat.

(6) H. G. Beck, a.a.O. 423.

zeigt die anfänglich geringe Verbreitung selbst des dritten Schreibens des Basileios. Schliesslich wäre es merkwürdig, wenn Konstantinopel 382 nur einen Teil statt des ganzen Briefes übernommen hätte. So gibt es gute Gründe an der Zuverlässigkeit des ersten Satzes der Überschrift zu zweifeln.

Im nächsten Abschnitt werden wir zeigen, dass es durchaus denkbar ist, dass die Bischofsliste ursprünglich den vier echten Kanones von Konstantinopel 381 folgte, und dass man diese Kanones später entfernt hat, wodurch die Unterzeichnungen der Bischöfe gleich hinter das Kanonikon gerieten, mit dem sie nichts zu tun hatten. So wird auch der letzte Hinweis für die Verbindung des Kanonikons mit Konstantinopel wegfallen. Dies ist nicht unwichtig für die Bussgeschichte; denn auf diese Weise bleibt es eine offene Frage, ob man in Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts das gleiche Rekonziliationssystem handhabte wie in Kaisareia ([1]).

3. – *Die Aktivität des Palladios und Valerianos bezüglich des Kanonikons*

Die letzte These von Schwartz ist, die XXI Kanones wären von Palladios in ein Kanonikon aufgenommen, aus dem Valerian sie wieder herausgelöst und zu den konstantinopler Kanones gestellt hätte ([2]). Der Text der Überschrift besagt, dass man die XXI Kanones im Kanonikon des Palladios gefunden hat, und dass sie von Valerian zusammen mit den übrigen Kanones von Konstantinopel 381 besorgt würden (κομισθέντες) ([3]). Man behauptet also

([1]) Jedenfalls gab es zur Zeit von Nestorios (428-431) dort keine ἀκρόασις als beabsichtigte geheime Busstufe; er macht seinen Gläubigen den gleichen Vorwurf wie Chrysostomos (s.o. S. 27), vgl. Über Hebr 3,1, F. Loofs, *Nestoriana* (Halle a.S. 1905) 241; PG 64,489 (s. F. van de Paverd, a.a.O. 448 f.). Andererseits gab es in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts die « Hörer », wie aus einem Brief einiger monophysitischer Bischöfe in der Hauptstadt an ihre Amtskollegen in Syrien hervorgeht (vgl. I. E. Rahmani, *Studia Syriaca* 3, 46; F. Nau, Revue d'Orient Chrétien 14 (1909) 47); sie verlassen die Kirche zusammen mit den Katechumenen, die im syrischen Text « auditores » genannt werden, vgl. F. van de Paverd, a.a.O. 457 f.

([2]) S.o. S. 39 Anm. 1.

([3]) S.o. S. 28.

nicht, dass Valerian die Kanones « zu den bekannten konstantinopler Kanones stellte » (1); Valerian hat das Material dem Palladios verschafft und nicht umgekehrt (2). Was ist dann aber mehr auf der Hand liegend, als die Annahme, dass Valerian von Ikonium die Kanones direkt von seinem Vorgänger Amphilochios, dem Basileios seine Briefe schickte, übernahm und sie dem Palladios vermittelte? (3)

Der letzte Satzteil der Übersicht versichert, die XXI Kanones wurden « mit den übrigen von den 150 Vätern in Konstantinopel unter Nektarios erlassenen Kanones » von Valerian dem Palladios besorgt (4). Nach Schwartz versteht V. N. Beneševič diese Worte « richtig von den Kanones (5,6 vulg.), die auf der zweiten konstan-

(1) BK 321.

(2) E. Honigmann, der offenbar seine nachgelassenen Schriften nicht mehr überprüft hat — sie sind « preparés pour l'impression par PAUL DEVOS, Bollandiste » — hat einfach angenommen, dass Schwartz den Text in umserem Sinne auslegte: « Selon Ed. Schwartz, A. Bretz et d'autres, ce serait celui-ci » (Valerian) « qui aurait apporté à Palladios ces canons attribués aux 150 Pères de l'an 381 », a.a.O. 58. Bei A. BRETZ haben wir in seinen *Studien und Texte zu Asterios von Amasea*, Texte und Unters. 40. Leipzig 1914, nur eine Bezugnahme auf unsere Frage gefunden: « Die Busskanones des Basilius stimmen teilweise mit denen der 2. ökumenischen Synode von Konstantinopel (381) überein. Eine Sammlung dieser Kanones veranstaltete Palladios, der Nachfolger des Asterios. Von diesem κανονικόν liegt in einem Patmiensis eine Teilrezension vor, die mit einem Verzeichnis der Teilnehmer an jener Synode schliesst. An erster Stelle ist dort, wie Schwartz [S. 31 f. (= BK 320)] erkannt hat, der Bischof von Amasea genannt. Dies kann schon deshalb nicht Palladios sein, weil er um 381 noch nicht Bischof von Amasea war; also ist damit wahrscheinlich sein Vorgänger Asterios bezeichnet. Wenn nun Schwartz meint, von ihm habe Palladios sein Interesse für die Bussdisziplin übernommen [S. 33 (= BK 321)], so darf er sich wohl dafür nicht auf unsere Busspredigt (De paenitentia, PG 40,352C-369C) berufen, die sich doch mit den Fragen, um die es sich in den Kanones handelt, eigentlich nicht beschäftigt », a.a.O. 77 Anm. 1.

(3) Honigmann versteht nicht recht, warum ein Bischof von Ikonium diese Kanones seinem Kollegen von Amasea zugeschickt hätte, und meint deshalb « qu'il s'agit plutôt d'un autre Valérien, évêque d'Amasée, inconnu par ailleurs, qui rentrant de Constantinople entre 381/2 et 431, aura rapporté ces canons dans son propre évêche », a.a.O. 58. Der Grund könnte aber der gleiche gewesen sein, der Amphilochios veranlasste den Bischof von Kaisareia um kirchenrechtliches Material zu bitten.

(4) S.o. S. 28. (d).

tinopler Synode im Jahre 382 beschlossen wurden [1]; denn nur dieser präsidierte Nektarios, die erste im Jahre 381 wählte und ordinierte ihn, nachdem ihr Vorsitzender Meletius von Antiocheia gestorben war » [2]. Die Überschrift versichert aber nicht nur, dass die Kanones unter Nektarios, sondern auch dass sie « von den 150 Vätern» beschlossen wurden, und dies kann sich nur auf die Synode von Konstantinopel 381 beziehen [3].

Nun lässt sich die folgende Hypothese aufstellen: es ist nicht undenkbar, dass die Überschrift sich nicht auf die spurii Kan. 5 und 6 bezieht, sondern auf die echten Kanones 1-4, die Valerian sehr wohl zusammen mit den Kanones des Basileios von Amphilochios, der das ökumenische Konzil sicher besuchte [4], geerbt haben kann; auf die gleiche Weise könnte auch die Bischofsliste in seine Hände gelangt sein. Die echten Kanones von Konstantinopel 381 hätte Valerian dann dem 74. Kanon des Basileios –allerdings

(1) Nach Beneševič (a.a.O. 240) hat der Abschreiber den Text verdorben, indem er schrieb: τῆς αὐτῆς ἐν ΚΠ. ἁγίας συνόδου. Der ursprüngliche Text wäre gewesen: 1) Κανόνες τῆς ἐν ΚΠ. ἁ. συνόδου (d.h. Konstantinopel 381) und: 2) Οἱ λοιποὶ κανόνες οἱ ἐκτεθέντες ἐν ΚΠ. ἐπὶ τοῦ μακαρ. Ν. παρὰ τῶν ρν´ (d.h. Konstantinopel 382). Unter 2) gehörte das Kanonikon, dessen XVIII. und XXI. Kanon auch nach Beneševič auf Kan. 5 und 6 vulg. zurückgingen.

Übrigens korrigiert Schwartz hier stillschweigend eine Anmerkung in BK 325 (Anm. 1), wo er über die Kanones 5 und 6 und über die Auffassung von Beneševič schrieb: « Das wird wichtig für den 5. und 6. konstantinopler Kanon, die gewöhnlich der zweiten Synode zugeschrieben werden; ich glaube, dass Beneschewitsch Recht hat, wenn er sie der ersten zuweist (240,2) ».

(2) KS 182.

(3) Übrigens, wer führte den Vorsitz nach dem Tod des Meletios und nach dem Verzicht des Gregor von Nazianz? Vielleicht der neugewählte Nektarios, und wurde Kan. 1-3 dann unter seinem Vorsitz angenommen? I. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel* (Mainz 1964) 205 schreibt: « Anschliessend » (d.h. nach der Wahl von Nektarios) « befassten sich die Konzilsväter mit den juristischen Fragen. Die Frucht ihrer Arbeit sehen wir in den Kanones ... ». Damit wären dann Kan. 1-3 gemeint; denn nach demselben Verfasser ist es wahrscheinlich, dass die Annahme des 4. Kanons (der den Kandidat Maximus als einen falschen Bischof erklärt) « bereits zu Beginn des Konzils erfolgte, noch vor der endgültigen Neuwahl eines Bischofs für die Hauptstadt », a.a.O. 250. Jedenfalls richteten die Väter erst am Schluss der Synode an Theodosios die Bitte, ihre Beschlüsse zu ratifizieren, a.a.O. 206.

(4) Vgl. Mansi III 526C; BK 326.

ist nicht klar, aus welchen Gründen eben diesem Kanon-[1] hinzugefügt oder dem XXI. Pall., wenn er diese Satzung (vielleicht von einer Synode in Lykaonia) schon in das corpus Basiliense einverleibt hatte. Möglicherweise hatte er auch schon Kan. XVIII Pall. gegen die Pneumatomachen vor den 73. Kanon über Apostasie gesetzt. Dass der Entdecker des Kanonikons in Amasea, der unter Umständen — nach E. Honigmann wäre der Patriarch Eutychios (552-565) der Entdecker [2] — über die sechs Konstantinopel 381 zugeschriebenen Kanones verfügen konnte, die echten Kanones, die sich im Kanonikon hinter dem 74. Kanon, bzw. dem XXI., befanden, nicht wiederholt hat, ist verständlich. Er hat jedoch die Bischofsliste stehen lassen; und dieses Verzeichnis jetzt am Schluss des Kanonikons muss der Anlass zu dem im ersten Satz der Überschrift ausgesprochenen Missverständnis gewesen sein, die Kanones seien von Konstantinopel 381 [3].

III. – Die Synode von Ankyra 314 und die Synoden von Kaisareia

Wir hatten uns zur Aufgabe gestellt, auch eine Alternative für die Antwort von Schwartz auf die Frage nach den Quellen des Basileios zu bieten. Engen wir aber zunächst noch etwas mehr den Bereich der Möglichkeiten ein. Aus dem gleichen Grund, warum Antiocheia schon von vornherein nicht in Frage kommt, dem Bischof von Kaisareia Busskanones geliefert zu haben, scheidet auch die Tradition aus, die uns der kanonische Brief des Gregor von Nyssa überliefert hat: auch hier fehlt die Stufe des Mitste-

(1) Vielleicht hat Valerian zunächst nur einen Teil der Kanones von Basileios geschickt, während er vorhatte, den zweiten Teil später zu schicken, wozu er dann nicht mehr gekommen ist. Oder vielleicht ist in Amasea ein foglio mit einem Teil der Kanones verloren gegangen.

(2) A.a.O. 59; s. auch S. 63: « La découverte du *canonicon* d'Amasée n'était donc pas tombée dans l'oubli, mais fut remarquée par les canonistes postérieurs. Cela prouve que la présence de ces pièces (21 canons et liste des Pères de 381) dans les deux mss. de Patmos n'est pas due au caprice d'un moine qui, copiant des textes canoniques, les aurait arbitrairement insérés dans un manuscrit quelconque; qu'ils s'agit au contraire d'une travaille importante qui doit avoir fait sensation. Cela nous semble confirmer l'hypothèse que cette découverte peut être attribuée à un personage en vue, comme l'était le patriarche Eutychios ».

(3) S.o. S. 28 (a).

hens (1). Was die Busspraxis in der dioecesis asiana, bzw. in der provincia Phrygia Pacatiana betrifft, gewinnt man aus dem 2. Kanon von Laodikeia den Eindruck, dass die einzelnen Bischöfe nicht nach synodalen Kanones vorgingen. Der Kanon sagt einfach, dass man die verschiedenen Sünder nach Auferlegung einer der Schwere der Sünde entsprechenden Bussfrist aufnehmen soll (2). Die Synode von Laodikeia lässt sich leider nicht datieren. Der terminus post quem scheint 325 zu sein (3), so dass es möglich wäre, dass spätere Synoden Bussfristen festgesetzt haben. Andererseits weist der Umstand, dass Amphilochios von Ikonium, der aus Kappadozien gebürtig war, seinen Freund Basileios um Busskanones gebeten hat, darauf hin, dass er sie nicht im Archiv seines Bistums vorfand.

Es gibt auch in einigen Punkten Widersprüche zwischen den Kanones von Neokaisareia 314/325 und jenen von Nikaia 325 und den Bestimmungen bei Basileios. So legt Nikaia, Kan. 12 jenen, die sich nach der Taufe wieder beim Militär einreihen lassen, eine Busse von drei Jahren Hören und zehn Jahren Knien auf. Basileios schreibt (Kan. 13): « Unsere Väter rechneten Morde, im Kriege begangen, nicht unter die Morde (4). Mir scheint, weil sie jenen, die für Sittlichkeit und Frömmigkeit stritten, verziehen. Vielleicht ist es jedoch ratsam, ihnen drei Jahre die Kommunion allein zu versagen » (d.h. drei Jahre Mitstehen), « weil ihre Hände nicht rein sind » (5).

(1) S.o. S. 21 Ausserdem kennt Gregor zwar den befristeten Ausschluss vom Wortgottesdienst als erste Rekonziliationsstufe, bezeichnet sie aber nicht als « Weinen ».

(2) Περὶ τοῦ, τοὺς ἐξαμαρτανόντας ἐν διαφόροις πταίσμασι, καὶ « προσκαρτεροῦντας τῇ προσευχῇ » (Apg. 1, 14; Rm 12,12; Kol 4,12) τῆς ἐξομολογήσεως καὶ τῆς μετανοίας, καὶ τὴν ἀποστροφὴν τῶν κακῶν τελείαν ποιουμένους, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ πταίσματος καιροῦ μετανοίας δοθέντος αὐτοῖς, τοὺς τοιούτους διὰ τοὺς οἰκτιρμοὺς καὶ τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ προσάγεσθαι τῇ κοινωνίᾳ.

(3) Vgl. H. G. BECK, a.a.O. 50: « Die Datierung schwankt sehr, etwa zwischen 325 und 381 ».

(4) Nach Basileios ging es hier um vorsätzlichen Mord, vgl. Kan. 8: Ἑκούσιον δὲ πάλιν παντελῶς, καὶ οὐδεμίαν ἀμφιβολίαν ἔχον, οἷόν ἐστι τὸ τῶν λῃστῶν καὶ τὸ τῶν πολεμικῶν ἐφόδων . . . οἵ τε ἐν τοῖς πολέμοις ἐπὶ φόνους ἔρχονται, οὔτε φοβῆσαι, οὔτε σωφρονίσαι, ἀλλ' ἀνελεῖν τοὺς ἐναντιουμένους ἐκ τοῦ φανεροῦ προαιρούμενοι, COURTONNE, II 127,31-37.

(5) Τοὺς ἐν πολέμοις φόνους οἱ Πατέρες ἡμῶν ἐν τοῖς φόνοις οὐκ ἐλογίσαντο, ἐμοὶ δοκεῖ, συγγνώμην δόντες τοῖς ὑπὲρ σωφροσύνης καὶ εὐσεβείας ἀμυνομένοις. Τάχα δὲ καλῶς ἔχει συμβουλεύειν, ὡς τὰς χεῖρας μὴ καθαρούς, τριῶν ἐτῶν τῆς κοινωνίας μόνης ἀπέχεσθαι.

Nach dem 1. Kanon von Neokaisareia wird ein Presbyter, der heiratet, ganz aus seinem Amt entlassen (1); in Kan. 27 bestimmt Basileios für einen Presbyter, der « in Unwissenheit » eine ungesetzliche Ehe schliesst, dass er zwar seine Kathedra oder den Vorsitz behalten darf, sich jedoch jeder liturgischen Aktivität enthalten muss (2). Im allgemeinen soll man nach Basileios Kleriker nicht zweimal strafen, d.h. sie höchstens laisieren, ohne ihnen noch eine Bussfrist aufzuerlegen (3); dagegen heisst es weiter in Kan. 1 von Neokaisareia: « Wenn aber ein Presbyter Hurerei oder Ehebruch betreibt, soll man ihn ganz ausstossen, und ihn zu metanoia führen » (4). In Kan. 3 von Neokaisareia wird gesagt: « περὶ τῶν πλείστοις γάμοις περιπιπτόντων ist die festgesetzte Frist zwar bekannt...». Wenn G. Bardy Recht hat mit der Ansicht, dieser Kanon meine Tri- und Polygamie (5), dann betrachtete Basileios die Väter von Neokaisareia für Kappadozien nicht zuständig und hat in Kan. 80 die kappadozischen Patres vor Augen, die über Polygamie geschwiegen hätten (6). Weiter werden nach Kan. 5 von Neokaisareia (7) und Kan. 14 von

(1) Πρεσβύτερος ἐὰν γήμῃ τῆς τάξεως μετατίθεσθαι.

(2) Περὶ τοῦ πρεσβυτέρου τοῦ κατ' ἄγνοιαν ἀθέσμῳ γάμῳ περιπαρέντος, ὥρισα, ἃ ἔχρην, καθέδρας μὲν μετέχειν, τῶν δὲ λοιπῶν ἐνεργειῶν ἀπέχεσθαι · ... ἀρκούμενος τῇ προεδρίᾳ, προσκλαιέτω τῷ Κυρίῳ συγχωρηθῆναι αὐτῷ τὸ ἐκ τῆς ἀγνοίας ἀνόμημα. Mit « Unwissenheit » ist wohl nicht die « ignoratia facti » gemeint, wie in Kan. 46, wo gesagt wird, dass eine Frau, die einen von seiner Frau für einige Zeit verlassenen Mann « in Unwissenheit » (κατὰ ἄγνοιαν) heiratet, zwar Hurerei betreibt, jedoch ἐν ἀγνοίᾳ. In Kan. 27 ist die gleiche Unwissenheit gemeint wie in Kan. 7 (s.u. S. 55 (d)); sie ist dem ἐλθεῖν εἰς συναίσθησιν entgegengesetzt, vgl. Kan. 75 (s.o. S. 33 Anm. 2) und Kan. 85 (s.o. S. 23 Anm. 2). Firmilianos von Kaisareia bezeichnet als Zweck der Busse: « ut per nos ad intelligentiam peccatorum suorum convertantur », Inter ep. Cypriani 75,4 (CSEL 3,2. Hartel) 812. Diese Auffassung des moralischen Bösen stützt sich wohl mehr auf eine sokratisch-platonische, bzw. stoische Anthropologie als auf jene des NT, vgl. R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (Rororo 157/8. München 1969[5]) 167 ff.

(3) Vgl. Kan. 3, 32, 51

(4) 'Ἐὰν δὲ (vgl. oben Anm. 1) πορνεύσῃ ἢ μοιχεύσῃ, ἐξωθεῖσθαι αὐτὸν τέλεον, καὶ ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς μετάνοιαν.

(5) G. Bardy, *Néocesarée*, Dict. de Droit Canon. VI 995

(6) S.o. S. 19.

(7) Κατηχούμενος ἐὰν εἰσερχόμενος εἰς κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ · οὗτος δὲ (φανῇ) ἁμαρτάνων, ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων, ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων · ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ ἐξωθείσθω.

Nikaia (1) auch Katechumenen, die sündigen, bzw. abfallen, bestraft; nach Basileios (Kan. 20) braucht man Frauen, die als Angehörige einer häretischen Sekte Jungfräulichkeit gelobten, ihr Gelübde aber brachen, nicht zu verurteilen: « denn 'alles, was das Gesetz sagt, sagt es zu jenen, die unter das Gesetz fallen ' (Rm 3,19); jene Frauen aber, die noch nicht unter das Gesetz Christi getreten sind, kennen noch nicht die Gesetzgebung des Herrn, so dass sie in die Kirche aufgenommen werden können, und sowohl für diese Sünde als für alle anderen Verzeihung (ἄφεσις) aus dem Glauben in Christus (in der Taufe) erhalten ». Dann fährt er weiter: Καὶ καθόλου τὰ ἐν τῷ κατηχουμένῳ βίῳ γενόμενα εἰς εὐθύνας οὐκ ἄγεται: nach diesem Grundsatz sollte man den Katechumenen nicht nur nach der Taufe keine Busse mehr auferlegen, sondern auch nicht während des Katechumenats.

Wenn wir uns nun unbefangen fragen, woher Basileios sein kirchenrechtliches Material haben könnte, drängt sich die Annahme, dass er vor allem aus den Bestimmungen der kappadozischen Provinzialsynoden geschöpft hat, die man wohl vorzüglich in der Hauptstadt hielt, als ein *a priori* auf, d.h. man braucht klare Belege, wenn man andere Fundstellen anweisen will. Dass es in Kappadozien sicher schon seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts regelmässig Synoden gab, die über die Epitimien für die verschiedenen Sünder berieten, bezeugt Firmilianos, einer der Vorgänger des Basileios auf dem Sitz von Kaisareia. Er schrieb um 256 dem Bischof von Karthago, Kyprian:

a) Qua ex causa necessario apud nos fit,

b) ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus

c) ad disponenda ea quae curae nostrae commissa sunt, ut, si qua graviora sunt, communi consilio dirigantur,

d) lapsisque quoque fratribus

e) et post lavacrum salutare a diabolo vulneratis

f) per poenitentiam medella quaeratur... (2).

(1) Περὶ τῶν κατηχουμένων καὶ παραπεσόντων ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοὺς ἀκροωμένους μόνον, μετὰ ταῦτα εὔχεσθαι μετὰ τῶν κατηχουμένων.

(2) Firmilianos, a.a.O.

« Qua ex causa » (a) bezieht sich darauf, dass die göttliche Weisheit bloss erfasst werden kann, wenn man die Meinungen mehrerer Personen hört, sei es auch dann noch immer nur annähernd. Deshalb kämen die Ältesten (seniores = πρεσβύτεροι) und Vorgesetzten (praepositi = προεστῶτες) jährlich zusammen (b), um gemeinsam neben der Behandlung anderer wichtigen Fragen (c), auch ein Heilmittel, d.h. eine Epitimie zu suchen (f) sowohl für die lapsi (d) als auch für die gewöhnlichen Sünder (e).

Wir wissen nicht, wann diese Sitte ausser Übung gekommen ist. Das ökumenische Konzil Nikaia 325 empfiehlt in Kan. 5, zweimal im Jahr eine Provinzialsynode einzuberufen. Ihr Anliegen soll aber sein, einerseits vorzubeugen, dass jemand von einem Bischof exkommuniziert und von einem anderen aufgenommen wird, andererseits die Willkür einzelner Bischöfe in der Vornahme der Exkommunikation zu vermeiden. Anscheinend handelt es sich hier nicht um die Ausschliessung wegen der grossen Kapitalvergehen, sondern wegen Uneinigkeit eines Mitgliedes der Gemeinde mit dem Bischof [1]; denn der Kanon spricht nicht von einer gemeinsamen Beratung über die Bussfristen. Das Nicaenum selbst hat aber noch Bussfristen für die lapsi und sacrificati festgesetzt und jedenfalls sind uns auch noch solche Epitimien für Kapitalvergehen von einer Synode in Kaisareia im Jahre 314/5 erhalten. Selbst wenn man annimmt, nach 315 hätten in Kappadozien keine gemeinsamen Bestimmungen von Epitimien mehr stattgefunden, müssen sich in den etwa fünfzig Jahren nach Firmilian manche Kanones angehäuft haben. Leider ist von diesem Material nur wenig erhalten, mit dem wir die Kanones von Basileios hätten vergleichen könnten.

J. Lebon hat nachgewiesen, dass Kan. 20-25, nach der griechischen Überlieferung zusammen mit den Kanones von Ankyra 314 gezählt, in Wirklichkeit von einer Synode in Kaisareia erlassen sind. Nach ihm hätte die Synode im gleichen Jahr wie jene von Ankyra getagt [2]. E. Honigmann hält es für wahrscheinlicher, dass sie ein Jahr später stattfand [3]. So verfügen wir nur über sechs

(1) Οἱ ὁμολογουμένως προσκεκρουκότες τῷ ἐπισκόπῳ.

(2) J. Lebon, *Sur un concile de Césarée*, Muséon 51 (1938) 89-132, bes. 128.

(3) E. Honigmann, *Patristic Studies*, Studi e Testi 172 (1953) 2-4, bes. 4.

Kanones, die eventuell unser a priori bestätigen könnten. Andererseits war auch der Bischof von Kaisareia, Agrikolaos, bei der Synode von Ankyra anwesend (1). Deshalb lohnt es sich, auch die Kanones dieser Synode mit jenen des Basileios zu vergleichen. Wenn sich Beziehungen feststellen lassen, liegt es auf der Hand, die Erklärung darin zu suchen, dass Agrikolaos die Kanones von Ankyra auch für sein Bistum als rechtsgültig anerkannt (2) und nach Kaisareia gebracht hat; dies war um so leichter, als Ankyra sich in der benachbarten Provinz Galatien befand und zu der gleichen dioecesis gehörte.

Die ersten neun Kanones von Ankyra befassen sich mit den sacrificati und den δειπνήσαντες (εἰς τὰ εἴδωλα). Kan. 1 und 2 betreffen die Kleriker. Die Rekonziliation der Laien vollzieht sich nach drei Stufen: Hören, Knien und Mitstehen. Das Weinen gab es noch nicht als Rekonziliationsstufe (3). Kan. 11-15 sind keine Busskanones und bieten keine Parallelen mit den Kanones des Basileios. Kan. 16 bietet ein Heilmittel für Bestialität; bei den Kanones über die sacrificati und die δειπνήσαντες fällt auf, dass die Rekonziliationsprozedur gleich mit dem Knien anfängt (4).

(1) A.a.O. 4.

(2) Aus der Anwesenheit eines Bischofs einer bestimmten Provinz bei einer Synode einer anderen Provinz folgt noch nicht, dass dieser Bischof in seinem eigenen Bistum den disziplinären Bestimmungen der Synode in allem gefolgt ist. So war z.B. Vitalis von Antiocheia wohl der Vorsitzende der Synode von Ankyra 314 (vgl. H. G. Beck, a.a.O. 49) und anwesend bei der Synode von Kaisareia 314/5 (J. Lebon, a.a.O. 126), Eusthathios von Antiocheia nahm an Nikaia 325 teil (I. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel* (Mainz 1964) 62), doch kannte man in Antiocheia nicht die Stufe des Mitstehens, die in den Bestimmungen von Ankyra Kaisareia und Nikaia vorkommt (vgl. auch F. van de Paverd, a.a.O. 194).

(3) Es gab lapsi, die noch nicht um Aufnahme in den Büsserstand gebeten hatten, und demnach natürlich auch vom Wortgottesdienst ausgeschlossen waren, vgl. Kan. 6: Περὶ τῶν ἀπειλῇ μόνον εἰξάντων κολάσεως, καὶ ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ μετοικίας, καὶ θυσάντων, καὶ μέχρι τοῦ παρόντος καιροῦ μὴ μετανοησάντων, μηδὲ ἐπιστρεψάντων, νῦν δὲ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς συνόδου προσελθόντων, καὶ εἰς διάνοιαν τῆς ἐπιστροφῆς γενομένων, ἔδοξε μέχρι τῆς μεγάλης ἡμέρας εἰς ἀκρόασιν δεχθῆναι . . . Der Ausschluss vom Wortgottesdienst entspricht jedoch intentional der « Entfernung vom Kirchengebäude » bei Basileios (vgl. Kan. 75, s.o. S. 33, Anm. 2), die sich später entwickelt hat.

(4) Er stammt offenbar aus einer Zeit, in der der vollständige Ausschluss von der Kirchengemeinschaft noch die Anwesenheit beim

Kan. 17 und 18 bieten kein Vergleichsmaterial. Kan. 19 setzt für den Bruch des Jungfräulichkeitsgelübdes die Epitimie für Bigamie fest.

Die Kanones von Kaisareia bestimmen Bussfristen für Ehebruch (Kan. 20), für Hurerei mit Abortus (Kan. 21), für vorsätzlichen und nicht-vorsätzlichen Mord (Kan. 22-23) und für Divination und andere heidnische Praktiken (Kan. 24). Kan. 25 betrifft einen konkreten casus: er bestimmt die Rekonziliationszeit für die Mitschuldigen von einem, der mit der Schwester seiner Verlobten Umgang hatte, die Verlobte heiratete und die Verführte erwürgte; die Väter « befahlen, die Mitwisser im zehnten Jahr aufzunehmen in den Stand der Mitstehenden nach den festgesetzten Stufen » (1). Ebenso wie Kan. 16 von Ankyra, der einzige dieser Synode, der sich nicht mit den lapsi beschäftigt, erwähnen die Kanones von Kaisareia nur zwei Stufen: das Knien und das Mitstehen (2).

Wortgottesdienst zuliess, weil die disciplina arcani sich auf die eigentliche Eucharistiefeier beschränkte, oder weil jedem vollständig Ausgeschlossenen zwar auch das Hören entsagt war, man jedoch noch nicht auf den Gedanken gekommen war, die liturgische Rekonziliationsprozedur mit dem Hören anzufangen.

Bemerkenswert ist weiter, dass die Terminologie, vor allem jene für die vollständige Wiederaufnahme, sich von der der anderen Kanones unterscheidet. Kan. 16 spricht von τῆς προσφορᾶς oder τῆς κοινωνίας ἐφάπτεσθαι bzw. τυγχάνειν; Kan. 1-9 von ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον (4.6), τὸ τέλειον λάβειν (5), τελείως δεχθῆναι (7.8), τοῦ τελείου μετέχειν (9). Anscheinend handelt es sich um einen älteren Kanon, den man vielleicht inhaltlich geändert hat, ohne die Terminologie oder das Bussystem zu ändern.

(1) οἱ συνειδότες ἐκελεύσθησαν ἐν δεκετίᾳ δεχθῆναι εἰς τοὺς συνεστῶτας κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς. Schwartz (BK 310; 313 Anm. 2) hat recht, dass der Ausdruck συνεστῶτες (ohne die Hinzufügung « ohne Prosphora ») sich auf die vollberechtigten Gemeindemitglieder bezieht. Die Mitwisser waren wohl bis zur Tagung der Synode vom Bischof, der den casus vorlegte, völlig ausgeschlossen.

(2) In Kan. 20, dem ersten von Kaisareia, heisst es: κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς προάγοντες, in Kan. 21-25: κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς· Kan. 24 erklärt jedoch: κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς, τρία ἔτη ὑποπτώσεως καὶ δύο ἔτη εὐχῆς χωρὶς προσφορᾶς. Der Ausdruck bezieht sich wohl auf die Stufen, die frühere Synoden fest gesetzt haben. Wir finden nicht die Schwierigkeit, die Schwartz (BK 313 Anm. 2) auf Grund von Kan. 21, der eine frühere lebenslängliche Exkommunikation in zehn Jahre Busse « nach den festge-

Vergleichen wir zunächst die Bestimmungen für Kleriker. Leider spricht Ankyra 314 nur von clerici-lapsi, die dagegen bei Basileios nicht vorkommen. Bemerkenswert ist aber, dass man die Epitimie, die Ankyra für clerici-lapsi festgesetzt hatte, genauso bei Basileios findet. Ankyra bestimmt in Kan. 1: Πρεσβυτέρους τοὺς ἐπιθύσαντες, εἶτα ἐπαναπαλαίσαντες ... τούτους ἔδοξε τῆς μὲν τιμῆς τῆς κατὰ τὴν καθέδραν μετέχειν ...: Kan. 27 Bas. lautet: Περὶ τοῦ πρεσβυτέρου τοῦ κατ' ἄγνοιαν ἀθέσμῳ γάμῳ περιπαρέντος, ὥρισα ἃ ἐχρῆν· καθέδρας μὲν μετέχειν ... (1) Ankyra, Kan. 2 besagt: Διακόνους ὁμοίως θύσαντες, μετὰ δὲ ταῦτα ἀναπαλαίσαντες, τὴν μὲν ἄλλην τίμην ἔχειν, πεπαῦσθαι δὲ αὐτοὺς πάσης τῆς ἱερᾶς λειτουργίας: Kan. 70 Bas.: Διάκονος ἐν χείλεσι μιανθείς, καὶ μέχρι τούτου ἡμαρτηκέναι ὁμολογήσας, τῆς λειτουργίας ἐπισχεθήσεται· τοῦ δὲ μετέχειν τῶν ἁγιασμάτων μετὰ τῶν διακόνων ἀξιωθήσεται. Τὸ δὲ αὐτὸ καὶ πρεσβύτερος. Man darf nicht ex silentio argumentieren, dass es sich hier um eine nur für Galatien und Kappadozien eigentümliche Massnahme handelt. Neokaisareia 314/25 bezeugt sogar ausdrücklich ein ähnliches Vorgehen (2). Dagegen scheint Nikaia 325 (3) und die Überlieferung des Gregor von Nyssa (4) nur die vollständige Laisierung zu kennen. Wie dem auch sei, die Übereinkunft zwischen An-

setzten Stufen » umändert, gegen diese Annahme erhebt. Dass früher auf gewisse sehr schwere Vergehen, wie z.B. Mord (vgl. Kan. 22) lebenslängliche Exkommunikation stand, schliesst noch nicht aus, dass normalerweise die Versöhnung nach den Stufen des Kniens und des Mitstehens geschah.

(1) S.o. S. 47 Anm. 2.

(2) Nämlich für Kleriker, die bekennen, vor der Handauflegung « leiblich » (σώματι) d.h. wohl durch Hurerei (vgl. I Kor 6,18) gesündigt zu haben. Für den Presbyter heisst es Kan. 9: μὴ προσφερέτω, μένων ἐν τοῖς λοιποῖς διὰ τὴν ἄλλην σπουδήν. Für den Diakon heisst es Kan. 10: τὴν τοῦ ὑπηρέτου τάξιν ἐχέτω.

(3) Vgl. Kan. 2: ... εἰ δὲ προϊόντος τοῦ χρόνου ψυχικόν τι ἁμάρτημα εὑρεθῇ περὶ τὸ πρόσωπον καὶ ἐλέγχοιτο ὑπὸ δύο ἢ τρίων μαρτύρων, πεπαύσθω ὁ τοιοῦτος τοῦ κλήρου. Der Kanon sagt allerdings nicht, was man tun soll, wenn der Kleriker sich selbst anzeigt. Es ist aber auch möglich, dass Nikaia die spontane Beichte der Kleriker überhaupt nicht berücksichtigt, sondern nach I Tim 5,19 als juridische Bedingung für eine diziplinäre Massnahme gegen Kleriker die Überführung durch zwei Zeugen verlangt.

(4) Vgl. Kan. 5 über nicht vorsätzlichen Mord (gleichgesetzt mit Hurerei) PG 45, 232BC: Τὸ δὲ ἀκούσιον (ἄγος) συγγνωστὸν μέν, οὐ μὴν ἐπαινετὸν ἐκρίθη· τοῦτο δὲ εἶπον ὥστε δῆλον γενέσθαι, ὅτι κἂν ἀκουσίως πως γένηται ἐν τῷ τοῦ φόνου μιάσματι, ὡς ἤδη βέβηλον αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ἄγους γενόμενον, ἀπόβλητον ἱερατικῆς χάριτος ὁ κανὼν ἀπεφήνατο.

kyra und Basileios auch im Wortlaut, dürfte doch wohl auf eine Abhängigkeit des letzteren vom ersteren hinweisen [1].

Weiter erwähnen meines Wissens nur Kaisareia 314/5 (Kan. 25) und Basileios (Kan. 71) die Mitwisser. Hier wird das argumentum ex silentio nicht durch Übereinstimmung im Wortlaut unterstützt. Im Kanon von Kaisareia handelt es sich ausserdem um Mitschuld in einem konkreten Fall, bei Basileios dagegen um jene an jeder beliebigen Sünde. Immerhin ist bemerkenswert, dass z.B. Gregor von Nyssa, der in seinem kanonischen Brief ebenfalls eine systematische und vollständige Darlegung der vorhandenen kirchlichen Strafgesetzen bieten will, jedoch einer anderen Tradition folgt, die Mittäterschaft nicht erwähnt. So war vielleicht der konkrete casus in Kan. 25 von Kaisareia der Anlass, dass im Kirchenrecht des Basileios der Fall der Mitwisser in einem allgemeinen Paragraphen geregelt wurde.

Obwohl Basileios in Kan. 81 schreibt, dass man gegen jene, die bei der Barbareninvasion ihren Glauben verleugnet haben, nach den schon von der Vätern erlassenen Kanones vorgehen soll, lassen sich in den uns überlieferten Bestimmungen keine genauen Parallelen nachweisen. Kan. 81 spricht von einem dreifachen Vergehen: von Glaubensverleugung, vom Leisten heidnischer Eide und vom Essen von Opferspeisen. Der Verfasser macht dann einen Unterschied zwischen jenen, welche Gewalt unterlagen — ihre Busse ist: drei Jahre vollständiger Ausschluss, zwei Jahre Hören und drei Jahre Knien (das Mitstehen fehlt) — und jenen, die ohne grossen Zwang schon nachgaben — ihnen werden ausserdem noch drei Jahre Mitstehen auferlegt [3] —. Einen ähnlichen Unterschied

(1) Es scheint, dass nur Ankyra und Basileios den Ausdruck καθέδρα für den synthronus des Presbyters verwenden. Wenigstens LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon*, s.v. (A 2 b) gibt keine anderen Belege. Theodoretos spricht in diesem Fall von ἡ δεύτερα καθέδρα (s. ibd.).

(2) Ἐπειδὴ δὲ πολλοὶ ἐν τῇ τῶν βαρβάρων καταδρομῇ παρέβησαν τὴν εἰς Θεὸν πίστιν, ὅρκους ἐθνικούς τελέσαντες καὶ ἀθεμίτων τινῶν γευσάμενοι τῶν ἐν τοῖς εἰδώλοις τοῖς μαγικοῖς προσενεχθέντων αὐτοῖς, οὗτοι κατὰ τούς ἤδη παρὰ τῶν Πατέρων ἡμῶν ἐξενεχθέντας κανόνας οἰκονομείσθωσαν.

1) Οἱ μὲν γὰρ ἀνάγκην χαλεπὴν ἐκ βασάνων ὑπομεινάντες καὶ μὴ φέροντες τούς πόνους καὶ αἰκισθέντες πρὸς τὴν ἄρνησιν: 3 Jahre ἀδέκτοι, 2 - ἀκρόασις, 3 - ὑπόπτωσις, οὕτω δεκτοὺς γενέσθαι εἰς τὴν κοινωνίαν.

2) Οἱ δὲ ἄνευ ἀνάγκης μεγάλης προδόντες τὴν εἰς Θεὸν πίστιν καὶ ἁψάμενοι τῆς τραπέζης τῶν δαιμονίων καὶ ὀμόσαντας ὅρκους ἑλληνικοὺς ἐκβάλλεσθαι μὲν 3 Jahre, 2 - ἀκρόασις, 3 - ὑπόπτωσις, καὶ ἐν ἄλλοις τρισὶ συστάντας τοῖς πίστοις εἰς τὴν δέησιν (unseres Wissens ist der Ausdruck δέησις in diesem Zusammenhang einmalig) οὕτω δεκτοὺς εἶναι τῇ τοῦ ἀγαθοῦ κοινωνίᾳ.

findet man in den Kanones 4-6 von Ankyra 314. Die Synode handelt zunächst von jenen, die durch Gewalt gezwungen, geopfert und an Opferspeisen teilgenommen haben; das Leisten von Eiden fehlt. Sie unterscheidet dann aber drei Gruppen:

1) jene, die mit festlichem Aufwand am Tisch sassen (Kan. 4); Busse: ein Jahr Hören, drei Jahre Knien und zwei Jahre Mitstehen.

2) jene, die beim Essen Trauer zeigten (Kan. 5,a); Busse: drei Jahre Knien und einige Zeit Mitstehen.

3) jene, die überhaupt nicht gegessen haben (Kan. 5,b); Busse: zwei Jahre Knien und ein Jahr Mitstehen.

Kan. 6 spricht schliesslich von sacrificati (von δειπνήσαντες ist nicht mehr die Rede), die schon der Drohung von Strafe, Konfiskation oder Verbannung nachgaben (1). Die Busse ist jener von Kan. 4 gleich.

Mit der letzten Sünde scheint der von Nikaia 325, Kan. 11 behandelte Fall übereinzustimmen (2). Die Epitimie ist jedoch verschieden: drei Jahre Hören, sieben Knien und zwei Mitstehen.

Basileios hat die Busse in Kan. 81 selbst bestimmt (3). Anscheinend hat er sich jedoch mehr nach Ankyra als nach Nikaia gerichtet; denn er setzt sowohl für den leichteren als für den schwereren Fall nur drei Jahre Knien fest. Es wäre auch möglich, dass ihm die übrigen Kanones des dritten Briefes als Vorbild gedient haben. Er hätte dann von den Vätern nur die Unterscheidung zwischen erzwungenem und weniger erzwungenem Abfall übernommen, und zwar, allerdings ohne den Unterschied zwischen den drei Gruppen zu beachten, von den Vätern von Ankyra; denn Nikaia spricht in einem einzigen Kanom (Basileios beruft sich auf mehrere Kanones) nur von leicht erzwungenem Abfall, und erwähnt nicht die δειπνήσαντες.

Basileios folgt auch nicht der Tradition des Gregor von Nyssa; denn der letztere kennt nur den Unterschied zwischen ganz freiwilliger Apostasie und unfreiwilliger Verleugnung (4).

(1) Für den griechischen Text s.o. S. 50, Anm. 3.

(2) Περὶ τῶν παραβάντων χωρὶς ἀνάγκης ἢ χωρὶς ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ χωρὶς κινδύνου ἤ τινος τοιούτου . . .

(3) S.o. S. 22.

(4) S. o. S. 34, Anm. 3.

Bevor wir die anderen Kanones von Ankyra/Kaisareia mit den entsprechenden bei Basileios vergleichen können, ist erst ein Problem der drei kanonischen Briefe selbst zu lösen. In seinen Briefen erwähnt der Verfasser bisweilen nicht nur mehrmals das gleiche Vergehen, sondern er gibt auch verschiedene Epitimien. So schreibt er in Kan. 7:

a) Ἀρρενοφθόροι καὶ ζωοφθόροι καὶ φονεῖς καὶ φαρμακοὶ καὶ μοιχοὶ καὶ εἰδωλολάτραι

b) τῆς αὐτῆς καταδίκης εἰσὶν ἠξιωμένοι.

c) Ὥστε ὃν ἔχεις ἐπὶ τῶν ἄλλων τύπον, καὶ ἐπὶ τούτων φύλαξον.

d) Τοὺς δὲ ἐν τριάκοντα ἔτεσι μετανοήσαντες ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ, ἣν ἐν ἀγνοίᾳ ἔπραξαν, οὐδ' ἀμφιβάλλειν ἡμᾶς προσῆκεν εἰς τὸ παραδέξασθαι.

Basileios macht in diesem Dokument zwei Bemerkungen, die den Kanones des dritten Briefes zu widersprechen scheinen. Erstens werden im dritten Brief Päderastie (Kan. 62) und Bestialität (Kan 63) zwar mit Ehebruch, und φαρμακεία (Kan. 65) mit Mord gleichgesetzt [1], Ehebruch (Kan. 58) und Mord (Kan. 56) werden jedoch unterschiedlich behandelt. Der Ausdruck «Idolatrie» kommt im dritten Brief nicht vor; Kan. 73 spricht jedoch von « dem, der Christus verleugnet und das Heilsmysterium verraten hat »: auch der Götzendiener dürfte hier miteinbezogen sein [2]. Die Busse in Kan. 73 stimmt aber weder mit jener für Ehebruch, noch mit der für Mord überein.

Weiter befürwortet Basileios in Kan. 7 eine Höchststrafe von dreissig Jahren: im dritten Brief stehen auf Mord 20, auf Ehebruch 15 Jahre Busse, auf Glaubensverleugnung lebenslängliches Weinen.

Zunächst zur zweiten Bemerkung: Handelt es sich in Kan. 7 vielleicht um Personen, die ihre Sünde nicht gebeichtet haben,

(1) Vgl. auch Kan. 8: καὶ μέντοι... φάρμακόν τις ἐγκεράσῃ, ἀνέλῃ δέ, ἑκούσιον τιθέμεθα τὸ τοιοῦτον· οἷον ποιοῦσιν αἱ γυναῖκες πολλάκις, ἐπαοιδαῖς τισι καὶ καταδέσμοις πρὸς τὸ ἑαυτῶν φίλτρον ἐπάγεσθαι πειρώμεναι καὶ προσδιδοῦσαι αὐτοῖς φάρμακα σκότωσιν ἐμποιοῦντα ταῖς διανοίαις. Αἱ τοιαῦται τοίνυν ἀνελοῦσαι, εἰ καὶ ἄλλο προελόμεναι, ἄλλο ἐποίησαν, ὅμως διὰ τὸ περίεργον καὶ ἀπηγορευμένον τῆς ἐπιτηδεύσεως ἐν τοῖς ἑκουσίως φονεύουσιν καταλογίζονται. COURTONNE, II 127,38-128,46. Für das zivile Strafrecht s. TH. MOMMSEN, a.a.O. 637: « Ähnlich » (wie Abtreibung, die, wenn sie den Tod der Frau zur Folge hat, capital bestraft wird, s.u., S. 62 Anm. 1) «wird die Verabreichung von Liebestränken und von Mitteln gegen die Unfruchtbarkeit behandelt ».

(2) Vgl. Kan. 2 von Gregor von Nyssa, oben S. 34 Anm. 3.

sondern überführt worden sind? (1). In Kan. 58 und 62 wird die Selbstanzeige aber auch nicht ausdrücklich erwähnt. Es gibt eine befriedigendere Lösung. Wenn man das Dokument genau liest, zeigt sich, dass der Bischof keine Strafe festsetzt; er sagt nur, dass dreissig Jahre Busse sicher genügen (d) (2). Der Text wäre natürlich erst dann ganz deutlich, wenn wir die Frage des Amphilochios kennen würden. Die Antwort des Basileios lässt aber ahnen, dass Amphilochios in Ikonium Pönitenten begegnete, die für eine der erwähnten Sünden (a) schon dreissig oder mehr Jahre Busse taten. Dies braucht nicht zu verwundern. Ikonium liegt in der dioecesis Asia und wir wissen, dass es hier wenigstens schon seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts immer rigoristische Tendenzen gegeben hat (3). Montanismus und Novatianismus, der später ebenfalls nicht nur den lapsi, sondern allen grösseren Sündern gegenüber unerbittlich war (4), fanden hier einen fruchtbaren Boden (5).

(1) Für die unterschiedliche Behandlung vgl. z.B. Kan. 65, s.o. S. 35, Anm. 1.

(2) Auch E. Seeberg hat dies richtig gesehen. Er schlägt jedoch die nicht ganz zutreffende Erklärung vor: « Mir will es so scheinen, als ob die ganz aussergewöhnlich hohe Strafe in ihm (Kan. 7) von Amphilochius verhängt ist, der nun bei Basilius anfragt, ob nach 30 jähriger Busse die Aufnahme erfolgen könne. Das bejaht Basilius, indem er eine sofortige Rekonziliation anrät, ohne sich auf die Frage, wie lange der Ausschluss bei diesen Sündern sonst dauern müsse, einzulassen. Es handelt sich also um einen speziellen Fall, der von Amphilochius dem Basilius vorgelegt ist, und den dieser sofort zu erledigen empfiehlt », a.a.O. 23. Diese Lösung ist unmöglich, da Amphilochius erst 374 Bischof von Ikonium wurde.

(3) Vgl. den Brief der Kirchen in Vienne und Lyon über die Verfolgung des Jahres 177/8 an die Brüder in Asien und Phrygien, Eusebios, HE V 1, 45-48 [bei H. Karpp, *Die Busse.* Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens (Zürich 1969) No 84], der sich gegen rigoristische Tendenzen in den Gemeinden Asiens richtet.

(4) Das erste Zeugnis für die Ausdehnung des Rigorismus der Novatianer im Osten gibt Sokrates, HE VII 24 PG 67, 796CD, der ein Gespräch zwischen dem Bischof von Konstantinopel, Attikos (405-425), und dem novazianischen Bischof von Nikaia, Asklepiades, mitteilt. Asklepiades sagt: Neben Abfall εἰσὶν ἁμαρτίαι πρὸς θάνατον, δι᾽ ἃς . . . ἡμεῖς . . . τοὺς λαικοὺς ἀποκλείομεν, Θεῷ μόνῳ τὴν συγχώρησιν αὐτῶν ἐπιτρέποντες.

(5) Für den Montanismus s. Anonymus, contra Haer. Montanistarum III (ca. 160-180), Eusebios, HE V 16, 10 (H. Karpp, a.a.O. No. 81). Für den Montanismus und den Novatianismus, vgl. Sokrates, HE IV 28 PG 67,540A. Nach ihm unterlägen die Paphlagonier und die Phrygier weder dem θυμικόν noch dem ἐπιθυμητικόν. Διό μοι δοκεῖ μᾶλλον ἐπινενευκέναι

Die Synode von Laodikeia scheint im 2. Kanon gegen diesen Rigorismus anzugehen, indem sie bestimmt, dass alle Sünder nach einer entsprechenden Busse wieder aufzunehmen sind (1), ebenso wie der 1. Kanon die Haltung der Montanisten und Novatianern den Bigamisten gegenüber bestreitet (2). Anscheinend hat Amphilochios nun seinen Freund um Rat gebeten, wie er sich diesem Rigorismus gegenüber, der offenbar der kappadozischen Praxis nicht entsprach, verhalten sollte. Basileios setzt voraus, dass sein Adressat für einige der in Kan. 7 erwähnten Sünden einen « Typos » hat: « befolge also den Typos, welchen du für die anderen (Sünden) hast, auch in diesen Fällen » (c); er will die mildere Praxis von Kaisareia nicht der Kirche von Ikonium vorschreiben, zumal Amphilochios ihn im Zusammenhang mit der Frage der Wiederaufnahme von Häretikern, bzw. Schismatikern darauf aufmerksam gemacht hat, dass man sich an die Ortsgebräuche der verschiedenen Kirchen halten solle (3). Deshalb beschränkt er sich darauf, festzustellen, dass die sechs Kapitalvergehen alle als gleich schwer beurteilt werden, und seine Missbilligung eines übertriebenen Rigorismus auszusprechen: man soll höchstens dreissig Jahre Busse auferlegen. Amphilochios, der von Kappadozien gebürtig war, hat dann doch die straf-

τούτους τε καὶ τοὺς οὕτω φρονοῦντας, πρὸς τὰ παρὰ Ναυάτου τότε γραφόμενα· ὡς μῦσος γὰρ ἐξαίσιον παρ' αὐτοῖς ἡ πορνεία νομίζεται. Καὶ γὰρ τοὺς οἱασδήποτε ἄλλης αἱρέσεως σωφρονέστερον βιοῦντας Φρύγας καὶ Παφλαγόνας ἔστιν εὑρεῖν. Merkwürdig ist, dass Sokrates die Sache so darstellt, als ob die Montanisten den Rigorismus von den Novatianern übernommen hätten und nicht umgekehrt.

Weiter ist es wohl nicht zufällig, dass die erste Frage des Amphilochios an Basileios die Wiedertaufe der Montanisten, Novatianern und Enkratiten betrifft. Aus der Antwort des Basileios geht hervor (vgl. Kan. 1 und 47), dass die Frage in Asien besonders aktuell war.

(1) S.o. S. 46.

(2) Περὶ τοῦ δεῖν κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα τοὺς ἐλευθέρως καὶ νομίμως συναφθέντας δευτέροις γάμοις, μὴ λαθρογαμίαν ποιησάντες ὀλίγου χρόνου παρελθόντος καὶ « σχολάσαντες ταῖς προσευχαῖς » (I Kor 7,5) καὶ νηστείας κατὰ συγγνώμην ἀποδίδοσθαι αὐτοῖς τὴν κοινωνίαν ὡρίσαμεν. Für die Haltung der Novatianer den Bigamisten gegenüber s. Nikaia 325, Kan. 8; Sokrates, HE V 22, 60 PG 67,641A; Theodoretos, Haer. Fabul. III 5 PG 83,408B.

(3) Kan. 1: Τὸ μὲν οὖν περὶ Καθαροὺς ζήτημα καὶ εἴρηται πρότερον καὶ καλῶς ἀπεμνημόνευσας ὅτι δεῖ τῷ ἔθει τῶν καθ' ἑκάστην χώραν ἕπεσθαι, διὰ τὸ διαφόρως ἐνεχθῆναι περὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτῶν τοὺς τότε περὶ τούτων διαλαβόντας, COURTONNE II 121,1-5.

rechtlichen Bestimmungen, erbeten, von denen er wusste, dass sein Freund darüber verfügte, vielleicht weil etwas ähnliches sich nie in Asia entwickelt hatte (1). Der dritte kanonische Brief ist das Ergebnis der Gewährung dieser Bitte.

So widerspricht die zweite Bemerkung nicht den Kanones des letzten Schreibens: die Festsetzung einer Höchststrafe schliesst eine mildere Behandlung nicht aus. Diese Lösung gilt allerdings nicht für die Busse für Idololatrie. In diesem Fall befindet sich ein Widerspruch zwischen der Höchststrafe und dem lebenslänglichen Weinen im Strafrecht des Basileios selbst. Andererseits, kommt eine Busse von dreissig Jahren, wie der Bischof in Kan. 7 schreibt schon fast « einem Menschenalter » gleich (2). Möglicherweise sollte auch Kan. 74, über die verkürzende Wirkung einer aufrichtigen Bekehrung, ebenfalls auf Apostasie Anwendung finden. Schliesslich hat sich im Laufe der Zeit ein Gewohnheitsrecht entwickelt, das nicht immer dem geschriebenen Recht entsprach. So heisst es in Kan. 3: «Wir müssen nun beides kennen, sowohl die Strenge der Gesetze als die Gewohnheit. Man soll jedoch für jene, die die volle Strenge nicht hinnehmen wollen, dem überlieferten Typos folgen» (3). Die Gewohnheit scheint also in gewissen Fällen das Gesetz abgeschwächt zu haben.

Das Prinzip der sühnenden Wirkung der Bekehrung bietet uns auch den Schlüssel für die Aufklärung des Widerspruches zwischen der ersten Bemerkung in Kan. 7 (a-b) und den entsprechenden Kanones im dritten Brief. Für seinen ersten Brief hat Basileios sich nicht die Mühe genommen, die alten Kanones nachzuschauen. Er wusste darum, dass die Tradition die Gruppe der sechs sehr schweren Vergehen ungefähr gleich beurteilte. Die Differenz von fünf Jahren, die es in den abgeschriebenen Kanones des letzten Schreibens zwischen der Busse für Mord und jener für Ehebruch gibt, war offensichtlich in der Praxis unbedeutsam geworden. Dies impliziert, dass das bestehende Strafrecht in concreto einen nur relativen Wert hatte; tatsächlich folgt aus dem Grundsatz, dass es den einzelnen Bischöfen überlassen ist, je nach der Reue des Pönitenten

(1) S.o. S. 46.

(2) Σχεδὸν γὰρ ὅλην γενεὰν ἀνθρώπου παρεδόθησαν τῷ Σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσι μὴ ἀσχημονεῖν (vgl. 1 Tim 1,20).

(3) Ἀμφότερα τοίνυν εἰδέναι ἡμᾶς δεῖ, καὶ τὰ τῆς ἀκριβείας, καὶ τὰ τῆς συνηθείας· ἕπεσθαι δὲ ἐπὶ τῶν μὴ καταδεξαμένων τὴν ἀκρότητα τῷ παραδοθέντι

die Frist zu verkürzen oder zu verlängern, dass die Kanones mehr Richtlinien als absolute Gesetze waren ([1]).

Auf diese Weise haben wir auch eine Antwort auf die Frage, welcher Regel der Bischof selbst in Kaisareia gefolgt ist. Hat er z.B. nun den Mörder 15 oder 20 Jahre ausgeschlossen? Oder, da man annehmen darf, dass vorsätzlicher Mord in der Praxis kaum vorkam, wie lange hat er Ehebrecher, die es auch damals wohl in jeder Gemeinde gab, exkommuniziert? Wahrscheinlich hat er sich weder um Kan. 56 noch um Kan. 58 viel gekümmert (das hätte auch für jeden Sünder eine Buchführung über den Anfang jeder der vier Busstufen gefordert), sondern mehr auf die Einstellung des Büssers geachtet.

Diese Erklärung passt auch für den Unterschied zwischen Kan. 11, der eine Frist von 11 Jahren für nicht-vorsätzlichen Mord, und dem 57. Kanon, der 10 Jahre festsetzt. In Kan. 8 behandelt Basileios ausführlich die verschiedenen Grade von Vorsätzlichkeit bei Totschlag, und in Kan. 54 schreibt er, auf Kan. 8 zurückgreifend, es sei dem Amphilochios überlassen, je nach den Umständen die Epitimie zu bestimmen ([2]). Wahrscheinlich hat Basileios in Kan. 11 nach seinem persönlichen Urteil eine Höchstrafe angegeben ([3]) und Kan. 57 abgeschrieben ([4]).

Allerdings scheint für den Unterschied in der Busse für Hurerei zwischen dem 22. Kanon (ein Jahr in jeder Stufe) und dem 59. Kanon (zwei Jahre in den ersten drei Stufen, ein Jahr Mitstehen), und zwischen Kan. 72 über passive Befragung von Sehern und

([1]) Vielleicht war auch dies, und nicht nur Dankbarkeit ihren Gönnern gegenüber, die Ursache der Lage, die Basileios in einem Brief an die italienischen Bischöfe beschreibt: Ἠμαύρωται κανόνων ἀκρίβεια· ἐξουσία τοῦ ἁμαρτάνειν πολλή. Οἱ γὰρ σπουδαῖς ἀνθρωπίναις παρελθόντες ἐπὶ τὸ ἄρχειν ἐν αὐτῷ τούτῳ τῆς σπουδῆς τὴν χάριν ἀνταναπληροῦσι, τῷ πάντα πρὸς ἡδονὴν ἐνδιδόναι τοῖς ἁμαρτάνουσι. *Ἀπώλωλε κρῖμα δίκαιον· πᾶς τις τῷ θελήματι τῆς καρδίας αὐτοῦ πορεύεται*,ep. 92,2 Y. COURTONNE, a,a.O. I 200,17-22.

([3]) Τὰς τῶν ἀκουσίων φόνων διαφορὰς πρὸ χρόνου οἶδα ἐπεστείλας τῇ θεοσεβείᾳ σου κατὰ τὸ ἐμοὶ δυνατὸν καὶ πλέον ἐκείνων οὐδὲν εἰπεῖν δύναμαι, τῆς δὲ σῆς συνέσεώς ἐστι κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς περιστάσεως ἐπιτείνειν τὰ ἐπιτίμια ἢ καὶ ὑφεῖναι.

([3]) Ὁ δὲ τὸν ἀκούσιον ποιήσας φόνον, *ἀρκούντως* ἐξεπλήρωσε τὴν δίκην ἐν τοῖς ἕνδεκα ἔτεσιν.

([4]) Wie E. Seeberg (a.a.O. 22) richtig bemerkt hat, gehört Kan. 57 zu Kan. 56: für nicht vorsätzlichen Mord setzt man genau die Hälfte der Busse wie für vorsätzlichen Mord fest.

Kan. 83 über aktive Divination [1] nur eine Zwei-Quellentheorie den Ausweg zu bieten, denn alle vier (Kan. 22 gibt als einziger im zweiten Brief die vier Busstufen) [2] sind anscheinend kopiert. Der Schluss liegt nahe, dass eine dieser Quellen nicht aus Kaisareia sein kann. Doch darf man dies nicht zu eilig folgern. Es ist sehr gut denkbar, dass der Briefschreiber zwar aus zwei Quellen geschöpft hat, diese jedoch beide aus Kaisareia stammen; der Unterschied wäre dann daraus zu erklären, dass spätere Synoden frühere Kanones änderten, weil sie entweder das Vergehen oder die Strafe anders beurteilten. Schon Kaisareia 314/5 spricht in Kan. 21 und 23 von der « früheren Bestimmung », die man 314/5 umbildete. So ist es möglich, dass der Bischof in seinem Archiv [3] Kanones von zu verschiedener Zeit gehaltenen Synoden gefunden hat, die das gleiche Vergehen verschieden behandelten.

Die Annahme einer zeitgebundenen Beurteilung der verschiedenen Sünden oder der Ernst der Strafe bietet auch die Lösung für ein anderes Problem, vor das die These des kappadozischen Ursprungs des Strafrechts bei Basileios einen stellt: wie sind die Abweichungen zwischen den Epitimien bei Basileios und jenen von Ankyra/Kaisareia zu erklären? So setzt Kaisareia in Kan. 20 für Ehebruch sieben Jahre Busse, in Kan. 22 für Mord lebenlängliches Knien, in Kan. 23 für nicht-vorsätzlichen Mord fünf Jahre Busse fest. Ankyra, Kan. 16, bestimmt für Bestialität zwanzig Jahre bis lebenslängliche Busse, je nach dem Alter und dem Verheiratetsein des Sünders. Es ist eine spätere Revision der Kanones anzunehmen, die die Bestimmungen den Normen einer

[1] S.o. S. 34 f.

[2] Auch nach E. Seeberg (a.a.O. 20) dürfte Kan. 22 abgeschrieben sein.

[3] Für das Vorhandensein solcher bischöflichen Archiven s. H. Leclercq, *Bibliothèques*, in: Dict. d'Archéol. Chrét. et Lit. II/1 (1910) 842-904, bes. 855 ff. und *Handbuch der Bibliothekswissenschaft*, hrsg. von F. Milkau-G. Leyh, Bd III/1, *Geschichte der Bibliotheken* (Wiesbaden 1955), C. Wendel-W. Göber, *Das griechisch-römische Altertum* (S. 51-145), S. 58: « Im dritten Jahrhundert müssen wir uns jede grössere Gemeinde im Besitz einer Bibliothek denken, die mindestens die kanonischen Bücher des Neuen Testaments und die wichtigsten Teile des Alten Testaments umfasste. Ausser den für Gottesdienst und Unterricht notwendigen Büchern wurden aber in den Gemeinden auch Schriften verwahrt, die dem kirchlichen Leben selbst ihre Entstehung verdankten, wie Listen der Bischöfe und Diakonen, Listen der Armen, Festkalender, Berichte über besondere Vorkommnisse (Märtyrerakte), Synodalbeschlüsse, Briefwechsel ».

neueren Zeit anpasste. Eine solche Revision ist auch deshalb vorauszusetzten, weil die Stufen des Weinens und des Hörens, vielleicht nach dem Vorbild der Kanones von Ankyra für die lapsi, später hinzugekommen sind.

So bedeuten das Vorhandensein von zwei verschiedenen Epitimien für das gleiche Vergehen und die Abweichungen von den Kanones von Ankyra/Kaisareia in den Briefen des Basileios noch nicht, dass der Bischof andere Quellen als die synodalen Erlasse seiner Provinz benutzt hat. Es ist aber jetzt an der Zeit, neben der Übereinkunft in den Massnahmen für Kleriker und in der Behandlung der lapsi andere positive Hinweise für unsere These zu suchen. Einen solchen bietet der Vergleich zwischen Kan. 2 von Basileios und Kan. 21 von Kaisareia 314/5:

Kaisareia, Kan. 21	Basileios, Kan. 2
a) Περὶ τῶν γυναικῶν τῶν ἐκπορνευουσῶν καὶ ἀναιρουσῶν τὰ γεννώμενα,	
b) καὶ σπουδαζουσῶν φθόρια ποιεῖν·	b) Ἡ φθείρασα κατ' ἐπιτήδευσιν,
c) ὁ μὲν πρότερος ὅρος μέχρις ἐξόδου ἐκώλυσε (1)· φιλανθρωπότερον δέ τι εὑρόντες	c) φόνου δίκην ὑπέχει ... Δεῖ μέντοι μὴ μέχρι τῆς ἐξόδου παρατείνειν αὐτῶν τὴν ἐξομολόγησιν,
d) ὡρίσαμεν δεκαετῆ χρόνον ...	d) ἀλλὰ δέχεσθαι μὲν τὸ μέτρον τῶν δέκα ἐτῶν·

Die Kanones stimmen inhaltlich nicht ganz genau überein: Kaisareia handelt von Frauen, die Unzucht pflegen und das Kind töten (a), und von Abtreibung (b); Basileios spricht nur über Abtreibung. Bei ihm ist klar die Abtreiberin gemeint, die anscheinend auf die Bitte des Ehemannes den Eingriff vorgenommen hat; denn als Grund dafür, dass die Sünde der Strafe für Mord unterliegt (vgl. c), gibt er an: « Denn hier rächt man nicht nur das, was im Begriff ist geboren zu werden, sondern auch jene Person, die ihre Zuflucht (bei der Abtreiberin) gesucht hat, weil

(1) Für die Hinzufügung καὶ τούτῳ συντίθενται vgl. BK 314 Anm.: « Die ... Worte sind unsicher überliefert, denn statt συντίθενται haben einige Hss. συντίθεται, die beiden ältesten syrischen Übersetzungen συντιθέμεθα: die Lateiner lassen sie mit Recht aus. Sie sind eine Glosse, die die strengere Praxis verteidigte, und ursprünglich lautete καὶ τούτῳ συντιθέμεθα: das wird durch die Änderung in συντίθεται dem Text angepasst ».

die Frauen meistens solchen Eingriffen erliegen [1]. Zu diesem (nicht-vorsätzlichen) Mord kommt also auch noch die Tötung des Embryos, ein vorsätzlicher Mord, der Absicht jener gemäss, die so etwas wagen » [2].

Basileios sieht in dem Vergehen einen zweifachen Mord. Nach Kaisareia 314/5 beurteilte eine vorhergehende Synode die Sünde ebenfalls als Mord, wie die von der « früheren Bestimmung » festgesetzte Epitimie, nämlich lebenslängliche Exkommunikation (c), zeigt [3]. Bemerkenswert ist nun nicht, dass Basileios, ebenso wie eine jener von 314/5 vorhergehende Synode, das Verbrechen als Mord betrachtet, sondern dass er sagt, man brauche die Exomologese nicht bis den articulum mortis auszudehnen (c). Für ihn gab es keinen Anlass zu dieser Bemerkung, denn er kennt keine lebenslängliche Busse für Mörder. Bestreitet er auch hier einen Rigorismus, über den Amphilochios ihm geschrieben hat? Gegen alle Erwartung gibt er genau wie Kaisareia eine Epitimie von 10 Jahren (d): dies macht es wahrscheinlich, dass die ganze Formulierung des Kanons von dem der Synode abhängt.

Weiter zeigt Kan. 18 des Basileios, dass er den 19. Kanon von Ankyra gekannt hat. Ankyra bestimmt: « Jene, die Jungfräulichkeit gelobt haben, ihr Gelübde aber brechen, sollen das Strafmass der Bigamisten erfüllen » [4]. Basileios schreibt: « Für die

(1) In diesem Fall (und nur in diesem Fall, denn der foetus wird nicht als Mensch angesehen, vgl. MOMMSEN, a.a.O. 636 Anm. 5) stand im zivilen Recht auf Abtreibung die Todesstrafe. « Die Abtreibung des ungeboren Kindes ... ist immer angesehen worden als arge Unsittlichkeit; ein Delict war sie weder in der republikanischen noch in der früheren Kaiserzeit. Erst seit Severus (193-211) wird sie, in der That ausserordentlicher Weise, aber mit Anlehnung an das Gesetz gegen Giftmischerei, mit Vermögensstrafe und Verbannung, wenn dadurch der Tod des Weibes herbeigeführt worden ist, sogar capital bestraft », ebd. 636 f.

(2) Ἐνταῦθα γὰρ ἐκδικεῖται οὐ μόνον τὸ γενησόμενον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ ἑαυτῷ ἐπιβουλεύσας [αὐτὴ ἡ ἑαυτῇ ἐπιβουλεύσασα), διότι, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἐναποθνήκουσι ταῖς τοιαύταις ἐπιχειρήσεσιν αἱ γυναῖκες. (die erste Lesung folgt dem Standpunkt, der die Frau als das Besitz des Mannes betrachtet). Vgl. auch Kan. 8: Καὶ αἱ τοίνυν τὰ ἀμβλωθρίδια διδοῦσαι φάρμακα φονεύτριαί εἰσι καὶ αὐταί, καὶ αἱ δεχόμεναι τὰ ἐμβρυοκτόνα δηλητήρια. COURTONNE II 128, 46-48.

(3) Περὶ ἑκουσίων φόνων, ὑποπιπτέτωσαν *μέν*, τοῦ δὲ τελείου ἐν τῷ τέλει τοῦ βίου καταξιούσθωσαν: Der Wortlaut weist darauf hin, dass eine frühere Bestimmung oder Praxis den Mörder sogar lebenslänglich von der Aufnahme in den Büsserstand, die normalerweise zur Rekonziliation führte, ausschloss.

(4) Ὅσοι παρθενίαν ἐπαγγελλόμενοι ἀθετοῦσι τὴν ἐπαγγελίαν, τὸν τῶν διγάμων ὅρον ἐκπληρούτωσαν.

gefallenen Jungfrauen, die ein Leben in Ehrbarkeit dem Herrn gelobten, dann aber, indem sie den Leidenschaften des Fleisches erlagen, ihr Versprechen aufgaben, verordneten unsere Väter zwar, da sie mild und gnädig Verständnis für die Schwäche der Gestrauchelten hatten, sie nach einem Jahr aufzunehmen, der Behandlung der Bigamisten gemäss verfügend » (1),

Schliesslich stimmt der Eingang von Kan. 83 des Basileios wörtlich mit dem 24. Kanon von Kaisareia überein: Οἱ [δὲ] (2) καταμαντευόμενοι καὶ ταῖς συνηθείαις τῶν ἐθνῶν (3) ἐξακολουθοῦντες ἢ εἰσάγοντές τινας εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους ἐπὶ ἀνευρέσει φαρμακειῶν [ἢ] καὶ καθάρσει ὑπὸ τὸν κανόνα πιπτέτωσαν τῆς ἑξαετίας, d.h. 1 Jahr πρόσκλαυσις, 1 — ἀκρόασις, 3 Jahre ὑπόπτωσις, 1 Jahr σύστασις [τῆς πενταετίας, d.h. 3 Jahre ὑπόπτωσις. 2 — σύστασις). Wahrscheinlich hat man schon vor Basileios ein Jahr Weinen hinzugefügt, und ein Jahr von den zwei Jahren Mitstehen genommen für das inzwischen auch hinzugekommenene Hören. Basileios hat hier also einen älteren Kanon abgeschrieben ohne ihn mit einer wahrscheinlich jüngeren Bestimmung (4), die die Befragung von Sehern mit Mord gleichsetzt (vgl. Kan. 72), in Einklang zu bringen.

Genügen diese wenige Hinweise als Beleg für die These, dass Basileios, soweit er selbst nichts ergänzte und hinzufügte (wir möchten übrigens nicht ausschliessen, dass er neben Kan. 60, 77-78, 80-81 auch andere Kanones oder Epitimien im dritten Brief verfasst hat), seinen Stoff aus den von den kappadozischen Provinzialsynoden erarbeiteten Heilmitteln genommen hat? Vergessen wir nicht, dass sie nur Bestätigungen eines berechtigten a priori sind und dass die Beweislast dem obliegt, der meint, der Metropolit von Kappadozien hätte sein Material aus einer anderen Quelle geschöpft. Wir haben gezeigt, dass die Versuche von E. Schwartz und E. Seeberg, diesen Beweis zu erbringen, nicht gelungen sind. So ist die Annahme legitim, dass die Busskanones des Basileios das Strafrecht und das Bussystem wiedergeben, die sich im Laufe der Zeit in Kappadozien entwickelt haben und nach aller Wahrscheinlichkeit in dieser Form nur dort galten.

FR. VAN DE PAVERD

(1) S.o. S. 29. Anm. 4.
(2) In Klammern die Abweichungen von Ankyra.
(3) Eine andere Lesung von Ankyra hat τῶν χρόνων.
(4) Sie ist vielleicht unter Einfluss des profanen Rechts zustande gekommen, s.o. S. 35, Anm. 3.

Les prières presbytérales des matines byzantines

2de PARTIE: LES MANUSCRITS

Les prières de l'office du matin nous sont rapportées par un nombre considérable d'*euchologia* grecs et de *sluzhébniki* slaves. Comme nous l'avons déjà dit dans la 1ère partie de ce travail, nous avons pu étudier sur place un certain nombre d'entre eux, les plus importants, pensons nous, des bibliothèques du Vatican, de Grottaferrata, de Leningrad et du Musée Historique de Moscou (qui contient les mss de l'ancienne Bibliothèque Synodale). D'autres mss: du Sinaï, de la Bibliothèque Lénine de Moscou, de la Bibliothèque Nationale de Paris et du British Museum nous ont été accessibles en microfilm. Les mss de la Bibliothèque Nationale d'Athènes nous sont connus par la description de P. Trempelas (1). Pour le reste nous avons eu recours à l'inépuisable Dmitriévsky (2), même si sa documentation n'est pas toujours exhaustive.

Le texte des prières des différents mss ne présente pas de variantes appréciables; la disposition de ces mêmes prières à l'intérieur de l'office par contre, ainsi que les rubriques qui les accompagnent, admet la plus grande variété de solutions. Entre les 92 mss que nous présentons dans cette étude, nous n'en avons pas trouvé deux exactement égaux. Dans ces conditions, tout essai de classification ne sera que très approximatif. Ceci avait déjà semblé évident

(1) *Mikron Euchologion*, t. 2, Athènes 1955, pp. 188-247.

(2) *Opisánie liturgischeskih rúkopisei khraniáshchihsia v bibliotékah pravoslávnago Vostóka*, t. II: *Euchologia*, Kiev 1901 (cf. la première partie de cet article, dans *OrChrPer* 1971, p. 408, note 2); pour les mss conservés en Russie et que Dmitriévsky ne semble pas avoir étudié directement à l'époque, voir son article *Útrennia molítvy*, dans *Rukovódstvo dliá sél'skih pástyrei*, XXXI (1880), n. 42, pp. 180-192.

lors de notre classification de mss des *prières des vêpres* (1). Nous aurions voulu, dans un but de simplification, suivre pour la classification des mss des matines celle déjà adoptée pour les vêpres. Malheureusement cela n'a pas été possible, car il n'y a pas de correspondance entre les schémas des vêpres et des matines des mêmes documents. Aussi, nous avons essayé un système de classification des mss d'après les prières des matines, en quatre grands groupes:

A) Euchologes du type de *Barberini gr.* 336 (2), contenant les prières des matines sous le titre de ΕΥΧΑΙ ΕΩΘΙΝΑΙ (3) selon un schéma d'office *cathédral*, non monastique. Chaque prière porte un titre-rubrique à l'usage du célébrant. Ces euchologes ne contiennent pas les parties destinées au diacre, encore moins celles des chantres; d'après *Coislin 213*, qui appartient au groupe **A**), il s'agirait bien d'un euchologe de Sainte-Sophie de Constantinople. Syméon de Thessalonique a complété l'*Euchologe Patriarcal* en ajoutant d'autres prières (4). Puisque la première partie de ce manuscrit est perdue, et avec elle les *prières du matin*, nous ne pouvons pas le comparer aux mss **A**) pour affirmer ou nier son appartenance à ce groupe. Aucun de nos mss **A**) ne parle du *patriarche*.

B) Documents comme **A**), mais avec des suppressions. Il y manquent les prières *des catéchumènes* et la *première* et *seconde des fidèles*. Les titre-rubriques se font plus rares, ce qui a dû faciliter l'usage de ces euchologes de type cathédral dans les matines monastiques des groupes suivants.

(1) Cf. notre article *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, dans *OrChrPer*, 1971, pp. 106 et ss.

(2) Qu'on veuille bien noter que tous les mss que nous citerons sont grecs, à moins que la sigle *sl.* n'indique qu'ils sont slaves.

(3) En grec classique ἕως est l'*aurore* (le temps qui précède l'apparition du soleil); ὄρθρος est l'*aube* (la première lueur du jour). Dans une époque postérieure il semble que ces termes ne furent pas employés avec trop de précision, cf. l'article de J. Mateos, *Office de minuit et office du matin chez saint Athanase*, dans *OrChrPer*, 1962, p. 178, note 2. Nos prières *heôthinai* seraient donc les prières de l'*aurore* selon l'étymologie, sans savoir pourtant quelle était la signification exacte que nos euchologes du moyen âge donnaient à ce terme.

(4) Dans le codex *Athen. 2065*. Nous reviendrons sur la question en conclusion de notre étude; cf. p. 101.

C) Dans ces documents le nombre de prières est presque le même que dans le groupe **B**). Souvent le titre de l'office n'est plus εὐχαὶ ἑωθιναί mais ἀκολουθία (*poslédovanie*) τοῦ ὄρθρου, ou encore ὄρθρος (*útrenia*) tout simplement. Par « *akolouthia* » il faut entendre la *suite* ou le schéma de l'office *monastique*: litanies du diacre (souvent en entier) et indication des morceaux des chantres ou du lecteur. Nos prières, dans ces mss du groupe **C**), ancêtres des euchologes imprimés, sont groupées au début de l'office jusqu'à la prière [**12**]; l'*akolouthia* suit les prières. Seule [**13**], la prière de l'*inclination de la tête*, est renvoyée à la fin de l'*akolouthia*. Mais il existe encore une grande variété de solutions dans la façon de placer les prières par rapport au début de l'*akolouthia*.

D) Ce groupe de mss est très intéressant pour l'histoire de la liturgie. Ici les prières ont été distribuées à l'intérieur de l'*akolouthia* monastique, précédées par des synapties. L'euchologe actuel, essentiellement du type **C**) comme nous venons de dire, contient et dispose encore les synapties et les ecphonèses des prières selon quelque manuscrit de ce groupe **D**). Mais il est difficile de trouver ne fût-ce que deux mss de ce groupe donnant la même distribution des prières à l'intérieur de l'office. Cela même montre combien il était ardu de vouloir adapter l'*euchologe cathédral* à *l'office monastique*. Aucun manuscrit du groupe **D**), que nous sachions, n'a été imprimé: c'est bien la *branche morte* du développement de l'Euchologe.

A l'intérieur de ces quatre groupes principaux, nous introduirons encore trois groupes secondaires; ils sont caractérisés par:

a) l'absence de la *prière de l'évangile* [**9**];

b) la position de la prière [**9**] après [**11**]; ce qui suppose la lecture de l'évangile après le *Gloria in excelsis*, comme c'était le cas dans les cathédrales;

c) la position de [**9**] à sa place actuelle, c. à d. après [**8**].

Nous donnons une telle importance à la *prière de l'évangile* comme critère de classification parce que son introduction dans l'*orthros* et la place où elle a été introduite (indiquant évidemment la place de l'évangile lui-même) sont des points de repère plus sûrs que les rubriques des prières elles-mêmes, souvent d'ailleurs incomplètes ou absentes.

A) Euchologe de Constantinople: ΕΥΧΑΙ ΕΩΘΙΝΑΙ

Mss Aa): sans la prière de l'évangile

1. – *Barberini 336* (VIIIe-IXe s., de l'Italie Méridionale)
[vêpr. A; mesonykt.] (1)

Table III. – Schéma des prières de l'Aurore

[1]	=	1ère prière *heôthinî*
[2]	=	2e » »
[3]	=	3e » »
[4]	=	4e » »
[5]	=	5e » »
[6]	=	6e » »
[7]	=	7e » »
[8]	=	8e » »
[10]	=	9e » » : du Ps 50
[11]	=	10e » » : aux *ainoi* (Ps 148.149.150)
		Gloria in excelsis, *trisagion* (2), entrée, *prokeimenon*, litanie, litanie des catéchumènes (3)
[XII]	=	prière des catéchumènes
[XIII]	=	1ère prière des fidèles
[XIV]	=	2e prière des fidèles
[12]	=	prière-*apolysis*
[13]	=	sans titre, après invitation du diacre à incliner la tête.

(1) Ici nous suivons notre classification des types des vêpres dans l'article cité. *Mesonykt.* indique la présence dans le codex, entre vêpres et matines, de l'office cathédral de cinq prières, ΕΥΧΑΙ ΜΕΣΟΝΥΚΤΙΚΑΙ ou μεσονυκτιναί, (à ne pas confondre avec le μεσονύκτιον ou μεσονυκτικόν, office monastique dépourvu de prières presbytérales): les trois premières prières correspondant à trois antiphones, la quatrième étant l'*apolysis* et la cinquième, la prière de l'inclination de la tête; cf. Goar, p. 44 et Dmitriévsky, II, p. 62; cf. aussi la 1ère partie de cet article, *OrChrPer* 1971, p. 413. Un autre office, la *Pannychis*, avec cinq prières aussi, peut prendre place entre les vêpres et l'office de minuit, mais il ne semble pas avoir été célébré tous les jours; cf. Goar, p. 44; Dmitriévsky, II, p. 13; notre article, p. 413.

(2) *Barb. 336* ne parle ni du tropaire dominical ni de l'évangile.

(3) Le codex ne parle pas de *litanie* des catéchumènes, mais de *prière* dite par un diacre; il s'agit bien d'une prière litanique, et nous avons préféré réserver au mot *prière* son sens traditionnel de prière présidentielle.

2. – *Grottaferrata G b VII* (IX-X[e] s.) [vêpr. C]

a. manque la mention du *trisagion*, etc.
b. la *synaptie des demandes* (Πληρώσωμεν), avec variantes, est écrite dans la marge,
c. contient une dernière prière inédite: Δέσποτα τρισάγιε... τὸ φῶς καὶ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάστασις...

3. – *Leningrad* (*Uspénsky*) *226* (GPB) (¹) (X[e] s.) [vêpr. A; mesonykt.]

a. prière finale comme *Grott. G b VII*,
b. après celle-ci: « prière de l'ecténie de l'*orthros* ».

4. – *Sinai 982* (XIII[e] s.) (Dmitrievsky, II, 234) (²) [vêpr. K]

a. manque la prière [XIV],
b. [10] = « prière de l'antiphone, c. à. d., du Ps 50 ».

Mss Ab): prière [9] après [11]; le reste comme *Barb. 336*

5. – *Grott. G b II* (XI-XII[e] s.) [vêpr. H]

a. [1] = « prière *heôthinê* du 1[er] antiphone »,
b. [9] précède le *Gloria in excelsis* et l'entrée,
c. après [9]: « prière lorsque le prêtre arrive au *synthronon*: Δέσποτα Κ. ὁ Θ. τῶν δυνάμεων σῶσον τὸν λαόν σου καὶ εἰρήνευσον... suivie d'une « prière d'encens »,
d. après [13]: une « prière d'entrée » (début de l'office nocturne): Κύριε... ἀξίωσας εἰρηνικῶς...

6. – *Bodleian Auct. E 5 13* (XII[e] s., du monastère du *S.-Sauveur*) (³) [vêpr. E]

a. [1] = « prière du 1[er] antiphone »,
b. [9] = « 11[e] prière, avant l'évangile »,
c. après [9]: « prière d'encens »,
d. [XII] = « pr. 12[e], de l'entrée »: après le *Gloria in excelsis* et le *prokeimenon*,
e. manque le reste de l'office, probablement par accident.

(¹) Le catalogue des mss grecs possédés par la *Gosudárstvennaia Publichnaia Bibliotéka* de Leningrad (sigle officielle: GPB) a été publié par Mme E. E. Granstrem dans les volumes 16, 18, 19, 23, 24, 25, 27 et 28 (1959-1968) de *Vizantiisky Vrémennik*. Une liste provisoire, d'autre part, de tous les mss slaves jusqu'au XIV[e] s., se trouvant en URSS, a été publiée dans l'*Arkheograficheskу Ezhegódnik za 1965*, pp. 177-272.

(²) Nous citerons Dmitrievsky entre parenthèses, quand le manuscrit en question a été étudié par nous sur microfilm; nous ferons précéder son nom du signe ÷, lorsque nous le connaîtrons uniquement par son *Opisánie*.

(³) Ce manuscrit, étudié par A. Jacob, contient la prière d'investiture de l'archimandrite du *Saint-Sauveur* de Messine; l'office des matines

7. – *Athènes 662* (XII-XIV[e] s.) — Trempelas H

a. 9] — « prière 11[e] », puis synaptie,

b. XII, XIII, XIV] ne se disent que lorsqu'on chante « les 12 *prokeimena* », (mardi, jeudi et samedi des quatre semaines avant le Carême) et cela seulement s'il n'y pas de messe ce jour,

c. entre 12] et [13]: *akolouthia* des matines monastiques entrecoupées des synapties aux endroits habituels et avec évangile avant le *kanôn*. Ce document, s'il n'était pas unique dans son genre, aurait dû être placé dans le groupe C); il est un témoin exceptionnel de la juxtaposition de l'office cathédral *complet* et du schéma monastique, malgré leurs contradictions, p. ex. quant à la place de l'évangile et de sa prière respective.

Mss Ac): prière 9] après [8]; le reste comme *Barb. 336*

8. – *Coislin 213* (Bibl. Nat. Paris) (a.D. 1027, d'un prêtre de Sainte-Sophie) — Dmitrievsky II, 1003 vêpr. A; pannychis; mesonykt.] [1]

a. [9] sans numéro d'ordre, entre [8] (« huitième ») et [10] (« neuvième »); « elle ne se dit pas à la Grande Église, mais seulement dans les églises où l'évangile festif est dit après la 6[e] ode ». Cette rubrique nous renseigne sur l'existence

décrit, malgré la lacune de la fin, est de type cathédral, de même que celui des vêpres; or nous savons par le *Typicon* de ce monastère, qu'à cette même époque, les moines célébraient ces offices selon le schéma monastique du *Stoudion*, qui était palestinien...; une seule conclusion nous semble possible de cette anomalie: le célébrant se servait d'un euchologe cathédral pendant que les lecteurs et les chantres exécutaient l'office monastique: le prêtre récitait les prières aux moments les plus propices. Nous savons que Saint Barthélémy de Séméri, fondateur du monastère de *Rossano* et père spirituel du *Saint-Sauveur*, peu avant la fondation de ce dernier, avait rapporté beaucoup de livres liturgiques de Constantinople et qu'une partie de ces livres avait été cédée au *Saint-Sauveur*; cfr. notre livre, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine*, p. XIX.

(1) Dmitrievsky ne décrit pas les matines de ce document, mais renvoie à *Grott. G b I* en affirmant que sur ce point les deux euchologes concordent même dans les détails.

simultanée de deux traditions: celle de Sainte-Sophie et celle de certaines églises, très probablement dans la même Constantinople; le même euchologe semble avoir servi dans les deux cas. Le second office est monastique, comme le prouve la présence du *kanôn* (1).

b. [XII] ne se dit que les jours des 12 *prokeimena*, exactement comme *Athen. 662*; [XIII] et [XIV] se disent normalement.

9. – *Grott. G b I* (XIe s., « *codex Bessarion* ») [vêpr. A; pannychis; mesonykt.]

ab. cf. *Coislin 213*,

c. la litanie après le *prokeimenon* = « *ecténie* ou *grand Kyrie eleison* ».

10. – *Sevastianov 474* (GBL *gr. 27*) (2) (X-XIe s.) [vêpr. A; pannychis après orthros]

§ [9] = « 9e »; [10] = « 10e »; [11] = « 11e ».

11. – *Sinai 959* (XIe s.) (Dmitrievsky, II, 64) [vêpr. A; pannychis; mesonykt.]

§ le manuscrit s'interrompt après [7]; il est assez probable qu'il appartient au groupe A).

B) Euchologe de Constantinople incomplet

les prières [XII], [XIII] et [XIV] disparaissent définitivement

Dans trois mss du groupe précédent — les nn. 7, 8, 9 — la *litanie des catéchumènes* ne se disait plus que quatre semaines par an, avant le Carême: et cela deux jours par semaine et à condition

(1) On peut remarquer que l'évangile se lit entre la 6e ode et le Ps 50: les six (cinq dans la pratique) odes étant alors considérées comme jointes à la psalmodie. Le *kontakion*, qui encore aujourd'hui suit la 6e ode, était à l'origine le chant qui séparait la partie nocturne de la partie matinale de l'office. Selon le *Typicon de Messine*, les après-fêtes du Seigneur (p. ex. 26-XII, 7-I, etc), les six premières odes remplaçaient complètement la psalmodie habituelle; le *kontakion* et le Ps 50 suivaient alors la 6e ode. C'était aussi la praxis de l'*Aleksievsky Tipikón*, c. à d. du Patriarche Alexios de Constantinople, très en vogue en Russie entre les XIIe et XVe siècles; cf. M. Lisitsyn, *Pervonachál'ny Slaviáno-Rússky Tipikón*, S.-Pétersbourg 1911, p. 241.

(2) GBL: *Gosudárstvennaia Bibliotéka Lénina* de Moscou.

qu'ils fussent aliturgiques. Dans les mss du groupe présent elle disparait complètement aux matines, et avec elle, les deux *prières des fidèles* qui la suivaient, en préparant à la *prière d'apolysis*, [**12**], qui à cause de cela était parfois appelée « troisième ». L'élimination de ces prières (éliminées aussi aux vêpres, à partir du type **B**) montre qu'on attribuait moins d'importance à la partie de l'office destinée à la prière commune des fidèles. Les vêpres et les matines du livre VIII[e] des *Constitutions Apostoliques*, qui n'avaient qu'un seul psaume comme partie hymnique, possédaient par contre une série de quatre litanies pour les *catéchumènes*, les *possédés*, les *candidats* au baptême et les *pénitents*, ainsi qu'une double litanie des *fidèles*, avec les prières respectives de l'évêque. A Jérusalem, à l'époque du voyage d'Egérie, on n'avait que la litanie des *caté-chumènes* et celle des *fidèles*; la psalmodie par contre était plus abondante que dans les *Constitutions*. La disparition de notre prière [**XII**] ne doit pas s'expliquer tout simplement par une diminution parallèle de la discipline catéchuménale, car les documents du groupe **A**) sont aussi certainement d'une époque où il n'y avait plus guère de catéchumènes; la litanie des *catéchumènes* a d'ailleurs survécu dans la messe jusqu'à nos jours. Nous pensons qu'il est plus juste de voir dans l'élimination des prières [**XII**, **XIII**, **XIV**] une influence de l'office monastique, qui, lui, était composé surtout de psalmodie et de tropaires; peu à peu il s'est infiltré dans l'*asma-tikos akolouthia* des églises séculières (et il suffit de voir la description des offices cathédraux faite par Syméon de Thessalonique pour s'en convaicre) jusqu'à se substituer à elle. Les mss du groupe **B**) témoignent de cette évolution par rapport à **A**).

Mss Ba): sans la prière de l'évangile

Trois mss, provenant de l'Italie Méridionale, destinent les prières [**1**] à [**8**] à autant d'*antiphones*: εὐχὴ ἑωθινὴ ἀντιφώνου α', et ainsi de suite. Cela est d'autant plus remarquable, que le premier du groupe (*Vat. gr. 1970*), aux vêpres, ne parlait pas d'antiphones; or, en général c'est bien le contraire qui arrive: la plupart des mss, qui aux vêpres parlent d'antiphones, ne le font pas à matines [1].

[1] Nous allons essayer de donner une explication de ce fait à la fin de l'article.

12. – *Vatican 1970* (XIIe s., du Patirion de Rossano) (1) [vêpr. B; pannychis; mesonykt.]

a. après [11]: une « onzième prière, de l'entrée » (2),
b. [12] = « 12e »,
c. [13] = « de l'inclination de la tête »; cette rubrique manquait dans les mss A), où la prière suivait tout simplement l'invitation du diacre à baisser la tête.

13. – *Vatic. 1811* (a.D. 1147) [vêpr. D]

a. les Ps 50 et 148-150 = « 9e » et « 10e » antiphone respectivement,
b. [13]: après invitation du diacre, sans titre-rubrique,
c. conclusion de l'office monastique: le diacre: Σοφία; le prêtre: Ὁ ὢν εὐλογητός...

14. – *Vatic. 1875* (XIIe s.) [vêpr. D]

§ tout comme *Vatic. 1811*, mais à la conclusion de celui-ci il ajoute: Στερέωσον, Δόξα ὁ Θεὸς καὶ ἀπόλυσις.

15. – *Barber. 431* (XIIe s.) [vêpr. D] (3)

a. [1] = « pr. du 1er antiphone »; les autres, jusqu'à [8], = « pr. *heôthinê* » et numéro d'ordre,
b. [13]: sans titre, après invitation du diacre.

(1) Cf. note 3, p. 68. Une note en latin attribue cet euchologe à S.-Sophie de Constantinople car il contient les ordinations que seul le patriarche faisait. Les prières qui suivent les vêpres: *tôn katagyrôn*, « dans le grand baptistère », « dans le forum », étaient aussi propres à la Grande Eglise. Le titre-rubrique de la *tritoektê* le dit explicitement.

(2) Δέσποτα Κ. ὁ Θ. ἡμῶν ὁ παραγενόμενος καὶ ἐπὶ τὰς ἑωθινὰς εὐχὰς καὶ ἐμφανήσας σεαυτὸν ταῖς μυροφόραις γυναιξί· παραγένου καὶ ἐν μέσῳ ἡμῶν καὶ εὐλόγησον τὴν εἴσοδον ἡμῶν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου. Ὅτι σύ ει ἡ εἴσοδος τῶν ἁγίων σου Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν. L'allusion aux porteuses de parfum pourrait indiquer une prière pour les dimanches: l'évangile de la Résurrection se lisait après l'entrée dans le sanctuaire.

(3) Cet euchologe, bien conservé et contenant beaucoup d'offices supplémentaires, n'a plus la *pannychis* ni les *prières de minuit*; ces offices ne devaient pas faire partie, à l'époque, du *cursus* de l'office, remplacés déjà peut-être par les offices monastiques équivalents: l'*apodeipnon* et le *mesonyktion*. Le *Typicon de l'Evergetîs* (DMITRIEVSKY, I, 256-656) a encore à cette epoque un office monastique appelé « *pannychis* », avec le chant du *kanôn*.

16. – *Barber. 345* (XIIe s.) [vêpr. E]
   a. « prières de l'*orthros* »,
   b. [1] à [8]: numérotées sans autre rubrique,
   c. [13] — « pr. de l'inclination de la tête ».

17. – *Barber. 393*: en tout comme *Barber. 345*.

18. – *Ottoboni 344* (a.D. 1177) [vêpr. E]
   a. « *akolouthia tôn heôthinôn* », mais il n'y a que les prières; elles sont toutes numérotées et portent la rubrique « pr. *heôthinê* »,
   b. [12] et [13] = « *apolysis* » et « de la *kephaloklisia* » respectivement.

19. – *Sinai 961* (XI-XIIe s.) (Dmitrievsky, II, 77) [vêpr. B; pannychis; mesonykt.] (1)
   a. [1] à [7] — « pr. *heôthinê* 1ère », etc.,
   b. [8] — « pr. *heôthinê* 8e, avant le Ps 50 »,
   c. [10], [11], [12] — « pr. du Ps 50 », « aux *ainoi* », « *apolysis* »,
   d. [13]: sans titre.

20. – *Patmos 104* (a.D. 1234) = Dmitrievsky, II, 154 [vêpr. E]
   a. « pr. *heôthinê*; suit [1],
   b. [13] = « de la *kephaloklisia* ».

21. – *Sofiisky sl. 522* (GPB) (XIVe s.) [vêpr.: [1] [2] [3] [4] [V] [7] [8] [9]; pannychis] (2)
   a. manquent les premiers feuillets,
   b. [10] — « 9e pr. »; [11] — « 10e »,
   c. [12] et [13] unies.

(1) Ce manuscrit possède les prières de la *tritoektî*, mais non celles des quatre Heures Mineures; vêpres et matines sont de type **B**). De la même époque, *Coislin 213* possède les Heures Mineures; vêpres et matines sont de type **A**). Puisque ce dernier manuscrit est certainement constantinopolitain, *Sinai 961* pourrait être le témoin d'une praxis cathédrale périphérique. Selon A. Jacob, il aurait été copié au Sinaï même.

(2) Cette *pannychis* (*ponakhid* sur l'original) est encore celle de Constantinople: cinq prières; elle débute par *Béni le Règne*. La collection des mss *Sofiiskie* provient de la cathédrale de S.-Sophie de Novgorod (elle se trouve maintenant dans la GPB de Leningrad; elle a conservé sa vieille numérotation). La tradition liturgique de Novgorod, ville qui était en

22. – *Sofiisky sl. 526* (XIV[e] s.) [vêpr. D, moins [5]; « pannychis » (1)]
   a. *molítvy zaútrennia* (prières du matin) (2),
   b. [11] avant [10], par erreur du copiste probablement,
   c. synaptie des demandes (*Ispólnim*); manque [12].

23. – *Shchúkin sl. 745* (GIM) (3) (XIV[e] s.) [vêpr. D; pannychis; mesonykt.?]
   a. *molítvy zaútrennia,*
   b. [1] à [8]; sans rubrique,
   c. [10] et [11] = « Ps 50 » et « *ainoi* »
   d. ecténie et demandes entre [12] et [13].

----

contact direct avec Constantinople, pourrait avoir un grand intérêt pour l'histoire de la liturgie byzantine. *Sofisky sl. 522* présente déjà une certaine influence monastique: si les prières des vêpres et des matines sont encore disposées comme dans les anciens euchologes (ff. 40 et 45), les *akolouthiai* sont déjà présentes (ff. 50 et 53) sous l'apparence des *diakonica*: *sinapté vechérnia* et *sinapté útrenia.* Tous les offices en outre commencent par la bénédiction presbytérale *Béni le Règne,* ce qui semble une note caractéristique de la tradition studite.

(1) Cette *pannychis* ne possède que trois prières, précédées d'une bien curieuse rubrique: « prières lorsqu'on chante le *kanún* ». Le mot *kanún* (aujourd'hui il a le sens de *vigile*) pourrait signifier le *kanôn* poétique, ou série de strophes sur le thème des cantiques bibliques, d'origine monastique. A cette même époque le *kanôn* était déjà chanté dans la *presbeia* (*pannychis* constantinopolitaine) des monastères de l'Italie Méridionale: cf. *Le Typicon du ... Saint Sauveur ...*, p. 428. Voir aussi ce que nous venons de dire (p. 72, note 3) sur la *pannychis* de l'*Evergetis.*

(2) Selon les dictionnaires de Brokhaus et de Makaroff il n'y a pas de différence entre *útrenia* et *zaútrenia*: tous deux correspondent à l'office de l'*orthros.* Le mot *zaútrenia* prédomine dans les *sluzhébniki* prénikoniens: tout un vocabulaire liturgique des premiers siècles du christianisme russe a été éliminé lors de la réforme de 1654 et remplacé par des termes nouveaux plus proches du grec: *liturgía* (messe) p. ex. a remplacé *slúzhba*; d'autres termes ont changé de sens, p. ex. celui de *pannikhída,* qui aujourd'hui est synonyme d'office funèbre, mais qui avec ses trois antiphones du Ps 118 (suivis du *kanôn*) est la seule survivance de l'ancienne *pannychis* constantinopolitaine et n'a rien à voir avec l'actuelle *vsénoshchnaia* (vêpres+matines) de la veille des fêtes. Le mot *zaútrenia* lui-même ne s'emploie aujourd'hui que pour les matines du jour de Pâques. Les mss slaves diffèrent dans la graphie des titres: *molítvy útrenia* et *molítvy zaútrenia* étant les plus communs; nous préférons unifier les divergences sous les formes plus modernes de *molítvy útrennia* et *molítvy zaútrennia.* Voir dans les catalogues (p. ex. Górsky-Nevostrúev pour les mss *Sinod.* etc.) les termes exacts.

(3) GIM: *Gosudárstvenny Istorichesky Muzéi* de Moscou.

24. – *Sinodál'ny sl. 601* (*344*) (GIM) (1) (XIVe s., autographe de Kiprian) [vêpr. R]

a. *molítvy útrennia*,
b. et *c.* comme *Shchúkin 745*,
d. [12] = « au *Gloria in excelsis* »,
e. [13]: sans rubrique.

25. – *Sinod. sl. 598* (*345*) (XIVe s.) [vêpr. R; pannychis réduite]

a. comme *Sinod. 601*, plus demandes après *Gloria in excelsis*,
b. [13] = « pr. de l'inclination de la tête »

26. – *Sinod. sl. 892* (*346*) (XIVe s.) [vêpr. D]

§ tout comme *Sinod. 598*.

27. – *Sinod. sl. 952* (*347*) (XIVe s.) [vêpr. D]

a. *molítvy zaútrennia*,
b. beau codex et très bien écrit, mais aucune rubrique ni même numérotation des prières.

(1) L'ancienne *Bibliothèque Patriarcale*, puis *Synodale*, de Moscou se trouve aussi dans le GIM; elle a conservé l'ancienne numérotation. La numérotation entre parenthèses, employée souvent par les liturgistes russes (A. Dmitrievsky p. ex.) est celle du catalogue de GÓRSKY-NEVOSTRÚEV. Le *sluzhébnik* du métropolite Cyprien (1390-1405) est un chef de file pour beaucoup d'autres euchologes slaves. De type **Ba**) pour les matines, il a un schéma de vêpres dont nous avions parlé en passant, à propos de la prière [V], (cf. PV, 101), et qui est assez commun dans les mss russes. Ce type de vêpres, nous l'appelerons **R**). Voici la série de ses prières:
Vêpres de type **R**): [1], [2], [3], [4], [V], [5], [6], [7], [8], [9].
La pluralité liturgique aux temps de Cyprien était un fait, comme en témoigne la lettre écrite par l'higoumène Afanásii au même métropolite pour savoir combien de prières il fallait dire aux vêpres; la réponse de Kiprian confirme ce flottement dans la pratique. Sur la question générale, cf. I. MANSVÉTOV, *Mitropolit Kiprián v egó liturgícheskoi déiate'lnosti*, Moscou 1882; et du même: *O pésnennom poslédovanii*, Moscou 1880. A. A. DMITRIÉVSKY, lui-même, au début de son article sur les vêpres: *Vechérnia molítvy*, dans *Rukovódstvo dliá sél'skih pástyrei*, 1888, n. 33, pp. 494 et ss. (treize ans avant la publication de son *Opisánie*) faisait sienne cette affirmation d'Odintzov: « *Le nombre des prières des vêpres, leur ordre et leur place dans l'office, nous sont complètement inconnus jusqu'au XIIIe s.* ».

28. – *Tipográfskaia Bibl. sl. 129* (TsGADA) (1) (XIVe s.)

§ « comme *Sinod. 601* ».

29. – *Sinod. sl. 611* (*351*) (XVe s.) [vêpr. D]

a. *molitvy útrennia*, puis [1], sans rubrique,
b. [2] à [10] seulement numérotées,
c. [11] = « aux *ainoi* »; [12] = « au *Gloria in excelsis* »,
d. [13] = « pr. de l'inclination de la tête »

30. – *Sinod. sl. 269* (*349*) (XVe s.) [vêpr. R, avec akolouthia ([7, bis)]

§ seule [1] est numérotée; le reste comme *Sinod. 952*.

31. – *Sinai 981* (XIVe s.) = Dmitrievsky, II, 344

a. description incomplète: [11] = « 10e, *ainoi* »; [12] = « 11e, *apolysis* »,
b. [13]: sans rubrique.

32. – *Sinai 968* (a.D. 1426) = Dmitrievsky, II, 395 [vêpr. C]

§ « prières *heôthinai* »; description incomplète.

33. – *Sinai 972* (XVe s.) = Dmitrievsky, II, 574 [vêpr. N]?

§ « prières de l'*orthros* »; manque description.

34. – *Sinai 980* (a.D. 1475) = Dmitrievsky, II, 425 [vêpr. C] (2)

§ prières *heôthinai tou orthrou* »; description incomplète.

35. – *Patriarcat Alexandrie 455-116*(*85*) (a.D. 1501) = Dmitrievsky, II, 665

§ comme *Sinai 980*.

(1) La *Tipográfskaia Bibliotéka* s'est formée au XVIIe s. de documents recueillis dans toute la Russie en vue de la réforme des livres liturgiques; on peut soupçonner l'intérêt que cette collection peut avoir pour les liturgistes: aujourd'hui elle se trouve dans le *Tsentrál'ny Gosudárstvenny Arkhív Drévnih Aktov* (TsGADA) de Moscou. Le codex cité ici ne nous est connu que par l'article de A. Dmitrievsky sur les prières du matin déjà cité, cf. p. 64, note 2.

(2) Ce codex est appelé *Euchologe du monastère de S. Saba et d'autres monastères de Jérusalem*, quoique son contenu ne soit pas strictement monastique, car il contient p. ex. le baptême et d'autres offices paroissiaux.

36. – *Athen. 685* = Trempelas K

a. [1] à [3] = « pr. du 1er antiphone », etc.,
b. [4], [5] = « pr. *heôthinî* du 4e antiphone », etc.
c. [6] « pr. du 6e antiphone »,
d. [7], [8] = « pr. *heôthinî* 7e », etc.
e. [10], [11] = « pr. 9e, du Ps 50 », « pr. 10e, *ainoi* »,
f. [12] = « pr. troisième ou *apolysis* », cf. p. 71
g. [13] = « de la *kephaloklisia* ».

On ne parle que de six antiphones; cela pourrait s'expliquer soit par le flottement des rubriques du codex, soit parce qu'il ne prévoit vraiment que les six "antiphones" des deux *kathismata* monastiques; l'ordre général semble pourtant plus cathédral que monastique.

37. – *Athen. 661* (XVe s.) = Trempelas I

a. [2] à [12]: sans rubriques,
b. entre [12] et [13]; demandes (*Plîrôsômen*) et invitation du diacre à incliner la tête.

38. – *Meg. Laura Athos 103* (XVe s.) = Dmitrievsky, II, 625 [vêpr. I]

§ « prières *heôthinai* ».

39. – *Sinai 977* (a.D. 1516) = Dmitrievsky, II, 707 [vêpr. E?]

§ « prières *heôthinai* ».

40. – *Sinai 979* (XVIe s.) = Dmitrievsky, II, 866

§ comme *Sinai 977*.

41. – *Sinai 989* (XVIe s.) = Dmitrievsky, II, 888

§ comme *Sinai 979*.

42. – *Sinai 978* (XVIe s.) = Dmitrievsky, II, 858

§ « prières *heôthinai* de l'*orthros* ».

43. – *Coislin 214* (XIIe s.) [vêpr. B; pannychis]

a. [1] à [8] = « pr. *heôthinî* 1ère », « 2e », etc.,
b. [10] = « pr. 9e, du Ps 50 »,
c. [12], [13] = « *apolysis* », « de la *kephaloklisia* »,
d. manque [11], ce qui est étrange dans un euchologe par ailleurs assez complet; il s'agit probablement d'une omission involontaire.

Mss Bb): prière [9] après [11]

44. – *Athen.* 665 (XVIe s.) = Trempelas ᾶ

a. [1] à [12]: prières numérotées; flottement dans les rubriques: [5] = « *heôthinî* »; [6]: précédée de Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν,
b. entre [8] (« 8e ») et [11] (« 10e »); manque [10], très probablement par oubli du copiste,
c. [11, [9] = « pr. *heôthinî* 10e » et « 11e »,
d. [12] = « antiphone 12e »,
e. [13] = « pr. de l'ecténie ».

45. – *Sinod. sl. 616* (360) (XVIe s.) [vêpr. R; pannychis de 6 prières]

a. *molitvy útrennia pred slúzhboi* (1),
b. toutes les prières, [1] à [13], sont numérotées,
c. manque [12]; « 12e » est la prière de l'ecténie.

46. – *Sinod. sl. 267* (357) (XVIIe s.: codex riche et soigné) [vêpr. R]

a. *molitvy útrennia*,
b. numérotées les onze premières prières; seule [9] (« 11e ») = pr. *útren.*,
c. [13] = « pr. de l'inclination de la tête »,
d. manque [12].

47. – *Sinai 960* (XIIIe s.) = Dmitrievsky, II, 192

a. manquent ff. correspondant à [1] – [8],
b. [10] = « pr. 9e, du Ps 50 »,
c. [9] = « pr. d'entrée de l'évangile »
d. [11] = « pr. 11e, *ainoi* » (2),
e. entre [12] et [13]: demandes; [13] = « de la *kephaloklisia* ».

(1) *Slúzhba* ici veut très probablement dire *akolouthia* ou *poslédovanie*; en ce cas les prières se disaient avant les matines monastiques. Dans les documents prénikoniens, *slúzhba* voulait dire plutôt messe, mais nous ne pensons pas que ce soit le sens dans le cas présent.

(2) On ne peut s'expliquer l'ordre des prières [10]-[9]-[11] sinon par une erreur du copiste. Depuis le temps de Dmitrievsky le ms a dû encore être remanié; nous n'avons plus trouvé sur le microfilm les trois premiers feuillets qui contenaient précisément notre office.

Mss Bc): prière [9] après [8]

48. – *Koutloumousiou 491* (XIVe s.) = Dmitrievsky, II, 356 [vêpr. B]
   a. « prières *heôtinai* » et renvoi à Goar 39-42: f. 216,
   b. [9] = 9e selon Dmitrievsky: f. 229 (ou plutôt 219)
   c. [10] = « 9e, du Ps 50 », 10e pour Dmitrievsky: f. 222
   d. [11] = « *ainoi* », 12e pour Dmitrievsky: f. 223.

La description est fautive: la 9e prière, selon l'ordre de Dmitrievsky, ne peut pas se trouver sur le f. 229, car le baptême, qui suit l'*orthros*, commence au f. 224; en outre la prière des *ainoi* devrait être 11e et non 12e. La prière [9] apparaîtrait entre [8] et [10], mais sans numéro d'ordre.

49. – *Vatopedi 133* (XIVe s.) = Dmitrievsky, II, 274 [vêpr. F]
   a. neuf prières comme Goar 39-42: il faut supposer [1] à [8] + [9],
   b. [10] = « Ps 50 », 10e pour Dmitrievsky; etc.,
   c. [13]: sans rubrique.

50. – *Athen. 1910* (XVIe s.) = Trempelas Q, peu de détails
   a. [9]: à sa place actuelle,
   b. [10] = « Ps 50 »; etc.,
   c. [13]: après invitation diaconale.

51. – *Sinai 988* (XVe s.) = Dmitrievsky, II, 578 [vêpr. D]
   a. « prières de l'*orthros* » comme Goar 39-42: donc [1] à [12],
   b. ne parle pas de [13]: avait-elle déjà été incorporée dans l'*akolouthia*? Dans ce cas le ms appartiendrait au groupe **C**) (cf. infra), mais Dmitrievsky aurait dû parler de cette *akolouthia* si elle avait existé.

C) Juxtaposition de l'akolouthia monastique aux prières de l'euchologe

Dans son article sur les prières des matines, A. Dmitrievsky donne une très grande importance à l'apparition de la *Diataxis* de *Philotée* (XIII-XIVe s.: cf. Goar, p. 1) pour expliquer comment nos prières ont perdu leur fonction à l'intérieur de l'office; il voit cette perte surtout dans la disparition des titres-rubriques qui les destinaient à être récitées à des moments précis de l'office.

Nous ne pensons pas que la *Diataxis* ait fait autre chose que canoniser une situation qui avait eu ses origines déjà depuis quelques siècles: depuis qu'on avait commencé à célébrer l'office monastique palestinien, tout en conservant l'ancien Euchologe de Constantinople.

Il ne faut pas oublier que l'Euchologe contenait aussi les formulaires des liturgies eucharistiques et des sacrements, et que ces rites ont toujours été célébrés sans subir de notables modifications même dans des régions qui, comme la Palestine, avaient les propres formulaires eucharistiques, et qui peu à peu ont cédé la place à ceux de Constantinople (1). Et c'est l'autorité de cet Euchologe qui a garanti ainsi la survivance des prières des vêpres et des matines dans un état de *congélation*, dont témoignent surtout les mss du groupe **B**). On continuait à transcrire ces prières dans un certain ordre et avec certaines rubriques qui ne répondaient plus à la pratique en usage.

Les mss du groupe **C**) font un pas en avant dans l'évolution. Timidement, au groupe des prières [**1**] à [**12**], désormais dépourvues de toute rubrique, suit l'*akolouthia* monastique. D'abord chaque élément, prières et *akolouthia*, sous des titres différents (2). Puis, le groupe des douze prières passe à l'intérieur de l'*akolouthia*, aux abords de l'*hexapsalmos*, qui comme on le sait, est le début de l'*orthros* monastique (3).

Comme Dmitrievsky le fait remarquer, les *sluzhébniki* russes imprimés séparaient les prières et l'*akolouthia* en deux chapitres différents, jusqu'en 1658: même après la réforme du Nikon.

Disons en passant un mot des synapties. Encore aujourd'hui elles sont distribuées à différents endroits de l'*akolouthia* et suivies d'*ecphonèses*; elles font penser aux prières qui manquent entre les synapties et les *ecphonèses*. Dans le groupe **D**), nous énumérerons

(1) Déjà au XIIe s., Théodore Balsamon, dans sa réponse au patriarche orthodoxe d'Alexandrie, n'admet pas la liturgie de S. Jacques, propre autrefois à Jérusalem, comme liturgie légitime dans l'usage orthodoxe; cf. PG 119, p. 1033...

(2) Cf. au n. 21: *Sofiisky sl. 522*, note 2.

(3) Les deux psaumes, 19 et 20, qui ouvrent l'office aujourd'hui et qui sont récités là à l'intention des fondateurs du monastère, ne se trouvent pas dans Goar (p. 39), et aujourd'hui encore ils ne se disent pas en Carême. Dans la tradition *studite* de l'Italie Méridionale, ils constituent un appendice à l'office de minuit.

les mss d'euchologes où les prières sont effectivement distribuées tout au long de l'*akolouthia*; cette solution, comme nous allons le voir, n'a pas été trop généralisée et aujourd'hui elle ne subsiste plus. Qu'il suffise de dire pour le moment, que le problème des synapties du diacre et celui des prières du prêtre ne doivent pas être traités ensemble, car l'Euchologe ne contenait pas les parties du diacre; pour cela on disposait d'autres livres, plutôt des livrets, appelés précisément *Diakonica* (1).

Mss Ca): sans la prière de l'évangile

52. – *Sinod. sl. 606* (*350*) (XVIe s.) = Górsky-Nevostrúev, III, 1, 44 [vêpr. R+akolouthia]

a. *molítvy útrennia*,
b. « onze prières comme maintenant », il en manque une: probablement [9] ou peut-être, comme beaucoup de mss slaves: [12],
c. « suit le *poslédovanie* dominical ».

53. – *Sinod. sl. 612* (*356*) (XVIe s.) = Górsky-N., III, 1, 60
§ « comme *Sinod. sl. 606* ».

Mss Cb): prière [9] après [11]

54. – *Athen. 672* (XVIe s.) = Trempelas ᾱ

a. « prières *heôthinai* »,
b. [1] à [12]: numérotés et précédés (sauf [9]) de l'invitation et de la réponse: Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν· Κύριε ἐλέησον.
c. [9]: entre [11] et [12] avec rubrique: «pr. de l'évangile»,
d. suit l'*akolouthia*: grande synaptie – *synaptai* après les *kathismata*, après les Ps 118 et 135 et après les odes 3e, 6e et 9e du *kanôn* – ecténie et synaptie des demandes après le *Gloria in excelsis* et le *trisagion*,
e. [13] = « de la *kephaloklisia* ».

55. – *Sofiisky sl. 525* (XVe s.) [vêpr. R, mais [7] = « 8e antiphone »]

a. *molítvy útrennia*,
b. [1] à [8]: numérotées; suivent [10] et [11] sans rubrique,
c. [9] en 11e lieu = « de l'évangile, en secret »

(1) Cf. p. ex. DMITRIEVSKY, II, 133: *Diakonica* de la messe.

d. suit le *poslédovanie*: ecphonèses après les *kathismala* et après les Ps 118 et 135; indiquée [9]; ecphonèses après les odes 3e, 6e et 9e du *kanôn*,
e. [13] à la fin de l'*akolouthia*,
f. manque [12].

56. – *Sinod. sl. 900 (372)* (XIV-XVe s.) = Górsky-N., III, 1, 150 [vêpr. R – akolouthia]

a. *molítvy útrennia*,
b. suite [1] à [8], [10], [11], [9]: description incomplète,
c. *poslédovanie*, avec rappel de [9] et prière de l'ecténie,
d. manque [12]; silence sur [13].

57. – *Sinod. sl. 615 (358)* (XVIe s.) [vêpr. R + akolouthia]

a. *molítvy útrennia*,
b. comme *Sinod. 900*, b.,
c. *poslédovanie* avec [13].

58. – *Editions du Sluzhébnik en Russie de 1602 à 1653* (1) [vêpr. R + akolouthia]

a. *poslédovanie útreni* (*akolouthia* de l'*orthros*),
b. suite [1] à [8], [10], [11] et [9]; manque [12].

(1) La première édition de ce *sluzhébnik* russe est du patriarche Job, la dernière est de Nikon. En 1654, ce dernier, abandonnant la vieille tradition locale, rendait officiel un nouveau *sluzhébnik* rédigé d'après l'édition grecque de l'Euchologe. La réforme, qui touchait tous les livres liturgiques, ne fut pas acceptée par les *Starovértsy* ou Vieux-croyants, qui conservèrent les anciens livres en les recopiant jusqu'en ces temps modernes; une nombreuse collection de ces mss, parfois assez récents, se trouve dans le *Púshkinsky Dom* de Leningrad. En 1900, une branche des Vieux-croyants, réconciliée avec l'Eglise Orthodoxe sous le nom d'*Edinovértsy*, put réimprimer le *sluzhébnik* prénikonien: il s'agit d'une réproduction des éditions de 1647 et 1651 sous le patriarche Joseph.

Pour les dates des documents russes il faut tenir compte du fait qu'à partir de 1492 (7000 de la création du monde), on a commencé une nouvelle ère; ainsi la première édition du *sluzhébnik* de 1602 porte la date de l'année 110. Il faut aussi tenir compte de la date du début de l'année, qui a oscillé entre le 25 mars et le 1 septembre; ce qui peut occasionner un décalage d'une unité dans le chiffre des années.

Pour l'histoire des livres liturgiques imprimés, cf. le compte-rendu par A. Dmitrievisky (*Otzyv...*) du livre de M. I. Orlóv, *Liturgia Sv. Vasília Velíkago. Pérvoe kritícheskoe izdánie*, S.-Pétersbourg 1909; et du même

c. grande synaptie et reste de l'*akolouthia*: Ps 117 – *kathismata* – *prokeimenon* – [9] pour la seconde fois (mais certaines éditions donnent seul le début) – *Pasa pnoî* (Ps 150,6) – Ps 50 – *kanôn* – etc.
d. [13]: après invitation du diacre.

Mss Cc): prière [9] après [8]

59. – *Athen. 848* (XVe s.) = Trempelas Ξ

a. « début de l'*orthros* »,
b. *hexapsalmos*,
c. prières [1] à [12] dans l'ordre numérique,
d. synaptie – Ps 117 – *kathismata* – *synaptai* – etc.,
e. [13] après ecténie et synaptie des demandes.

60. – *Sinod. gr. 262* (*280/267*) (XVe s., du monast. Esphigmenou) = catalogue de l'arch. Vladimir [vêpr. I]

a. « prières *heôthinai* »,
b. [1] à [12]: « comme le *sluzhébnik* imprimé (actuel) »
c. silence sur [13].

61. – *Sinod. gr. 263* (*281/268*) (a.D. 1470, de Vatopedi) = Vladimir

§ comme le précédent plus [13].

62. – *Sinod. gr. 264* (*456*) (a.D. 1602) = Vladimir

§ « comme le *sluzhébnik* imprimé ».

DMITRIÉVSKY: *Bogosluzhénie v Rússkoi Tsérkvi za pérvye piat' vekóv* et *Bogosluzhénie... v XVI véke*, dans *Pravoslávny Sobesédnik*, 1882, II, 336-367 et 1884, I, 19-20.

Le *sluzhébnik* d'avant la réforme de Nikon, avec la prière [9] après [11], présentait un schéma d'office bien plus proche de l'office cathédral que du monastique. Cf. à ce sujet LISÍTSYN (o.c. p. 70, note 1) qui compare l'influence du typicon cathédral et du typicon monastique studite sur la vie liturgique russe des premiers siècles. Il pense que l'influence du premier a été bien plus grande que celle du second. Son étude s'appuie sur les mss de l'une et de l'autre tradition, conservés en Russie. Bien que parmi ces codex il cite 19 *sluzhébniki*, il s'appuie surtout sur le témoignage des *typica*, et ainsi il ne traite pas directement la question des prières presbytérales ni celle du schéma général des offices.

63. – *Euchologe gr. de l'arch. Antonin* (GPB) (XV[e] s.) = Dmitrievsky, II, 501 [vêpr. I]

a. « prières *heôthinai* »,
b. renvoi à Goar (39-42), donc [1] à [12].

64. – *Sinai 988* (XV[e] s.) = Dmitrievsky, II, 578 [vêpr. D]
§ comme l'euchologe d'Antonin.

65. – *Esphigmenou 208* (XVI[e] s.) = Dmitrievsky, II, 835 [vêpr. I]
§ comme Antonin, mais manque [11].

66. – *Vatopedi 134* (*745*) (a.D. 1538) = Dmitrievsky, II, 766 [vêpr. I]
a. « début de l'*orthros* »,
b. renvoi à Goar (39-42): [1] à [12].

67. – *Patr. Alexandr. 224-1070*(*207*) (XVI[e] s.) = Dmitrievsky, II, 911.

a. « prières de l'*orthros* »,
b. renvoi à Goar (39-42): [1] à [12].

Toute une série de mss cités et non décrits par Dmitrievsky pourraient être comptés sous ce paragraphe **Cc**), en supposant que notre A. n'ait trouvé en eux aucune variante notable par rapport à l'Euchologe actuellement en vigueur dans toute l'Eglise byzantine, et qui est pratiquement l'euchologe imprimé à Venise au XVI[e] s. et celui de J. Goar.

Ces mss proviennent pour la plupart du Mont Athos. Déjà à propos des vêpres nous avions fait remarquer l'étroit rapport existant entre les mss de la Sainte Montagne et l'édition de Venise [1].

[1] Voici les mss cités par Dmitrievsky, groupés selon le nombre de leur prières:

a) TREIZE PRIÈRES AVEC [13]: *Laura 88* (a.D. 1475) = Dmitr. 436.

b) TREIZE PRIÈRES: *Laura 21* (a.D. 1435) = Dmitr. 418; *Protatou 69* (a.D. 1592) = Dmitr. 808; *S. Sépulcre de Costantinople 68* (XVI) = Dmitr. 809; *Dionysiou 468* (XVI) = Dmitr. 917.

c) DOUZE AVEC [13]: *Laura 105* (XV) = Dmitr. 632.

d) DOUZE PRIÈRES: *Kostamonitou 59* (XIV-XV) = Dmitr. 369; *Kostam. 19* (XV) = Dmitr. 491; *Patmos 689* (XV-XVI) = Dmitr. 661;

D) Distribution des prières de l'euchologe à l'interieur de l'akolouthia.

La solution indiquée par le titre de ce paragraphe a été essayée depuis une époque très reculée (nous en avons des témoignages depuis le X[e] s.) et jusqu'à l'apparition de l'euchologe imprimé. La variété, et l'ingéniosité aussi, des solutions a été grande. Ce travail de synthèse, il nous semble, mais ce n'est qu'une hypothèse, devoir être attribué surtout aux moines studites, qui en acceptant les traditions monastiques de la Palestine, ont répandu en Occident les usages liturgiques de S. Saba, mais en leur donnant une forte teinte byzantine: un certain goût pour les traditions cathédrales, l'importance donnée au chant au détriment du psautier, etc. Les *typica* de l'Italie Méridionale, de la Russie, de la Géorgie et même de l'Athos (selon les documents géorgiens) sont les traces périphériques de cet âge d'or studite. Cette prépondérance du *Typicon du Stoudion* s'effacera devant une nouvelle vague sabaïte, qui sans rompre totalement avec les innovations des moines de la Polis, va tout de même pousser les moines à un retour aux sources plus austères des monastères de la campagne ou du désert. Paradoxalement, ce sera cet office sabaïte de la seconde vague, qui va remplacer l'office studite et prendre aussi la relève de l'ancien *asmaticos akolouthia*, c. à d. de l'office des églises séculières.

Laura 21 (a.D. 1536) = Dmitr. 753; *Chaushk. 31* (Thessal.) (XVI) = Dmitr. 919.

e) ONZE AVEC [13]: *Laura 103* (XV) = Dmitr. 625; *Dionys. 452* (XV) = Dmitr. 644; *Panteleimon 780* (XVI) = Dmitr. 828.

f) NEUF PRIÈRES: *Chaushk. 29* (XV) = Dmitr. 649.

g) PRIÈRES « HEÔTHINAI » / « TOU ORTHROU », sans préciser leur nombre: *Laura 93* (XIV) = Dmitr. 367; *Caracallou 170* (XV) = D. 658; *Caracallou 155* (XV) = D. 658; *Koutloumousiou 470* (a.D. 1520) = D. 719; *Caracallou 135* (a.D. 1539) = D. 784; *Caracallou 151* (a.D. 1516) = D. 792; *Laura 60* (a.D. 1578) = D. 801; *Kostam. 60* (XVI) = D. 849; *Laura 104* (XVI) = D. 913; *Laura 58* (XVI) = 914; *Koutl. 358* (XVI) = D. 924.

L'expression « avec [13] » c. à d. avec la prière d'inclination de la tête, nous laisse assez perplexes: nous ne devinons pas s'il faut inclure cette prière dans le nombre total ou s'il faut l'ajouter à celui-ci. Nous ne savons pas non plus si la prière de l'ecténie est comptée ou non dans ce même nombre. Dans ces conditions, nous ne pouvons malheureusement tirer aucun renseignement bien précis de cette liste de mss.

Nous pensons pouvoir attribuer, d'une manière générale, les mss **C**) à la ligne *sabaïte*. Les mss **D**) que nous voulons étudier maintenant, pourraient par contre être le reflet de la période *studite*.

Si nous avons préféré traiter d'abord les mss **C**), quoiqu'ils appartiennent à une période plus récente dans l'évolution de l'Euchologe, c'est parce que nous pensons pouvoir établir un lien direct entre l'Euchologe actuel et les vieux mss **A** et **B**). Le groupe **D**) par contre nous conduit sur une voie sans issue, très intéressante sans doute pour l'histoire de l'Euchologe et de la liturgie en général, mais sans réelle valeur exemplaire, à cause de la variété déroutante des solutions et du caractère aléatoire et presque improvisé des adaptations.

Les prières des mss **D**) ont été disposées entre les différents éléments de l'*orthros* monastique selon leur ordre numérique et sans trop tenir compte de leur destination primitive. Seule [**10**], la prière du Ps 50, a gardé sa place de charnière entre la partie nocturne et la partie matinale de l'*orthros*; elle se trouvera toujours entre la psalmodie et le *kanôn*.

Les prières [**1**] à [**8**] seront séparées en deux groupes de nombre variable. Celles du premier groupe, les premières, accompagneront la psalmodie des *kathismata* (d'un à trois, selon les traditions et selon les époques de l'année) (1): en raison d'une prière par *kathisma* en règle générale, ou trois si on sépare les trois *doxai* de chaque

(1) La tradition studite ne prévoyait à l'*orthros* qu'un seul *kathisma* du psautier pendant la période d'*été* (allant de Pâques au 26 ou au 23 sept.); *deux kathismata* en *hiver*: de septembre au début du Carême (exceptés les dimanches, les samedis et les grande fêtes); pendant le Grand Carême on disait trois *kathismata*. Cf. *Typicon de Messina* (p. 4), *Typicon d'Alexios* (Lisítsyn, o.c., p. 241) et *Typicon d'Ibîrôn* (K. Kekelidze, *Liturgicheskie Gruzinskie Pámiatniki*, Tiflis 1908, p. 305) Selon Kekelidze, d'après les mss géorgiens, la Grande Laura de l'Athos elle-même, aux alentours du XIIe s. suivait la tradition studite (o.c., p. 486). Ceci explique l'insistance des *typica studites* connus: russes, géorgiens et italiens (cf. *Casole* = Dmitrievsky, I, 795) à se référer aux usages liturgiques de S. Saba, du Studion, mais surtout de la Sainte Montagne.

Le Typicon du monastère constantinopolitain de l'*Evergetîs* (*Athen.* 758 = Dmitrievsky, I, 256-656), qui fait déjà un pas en avant dans le sens d'une plus grande conformité aux traditions sabaïtes, les jours de semaine suivait la même règle: un *kathisma* en été, deux en hiver, trois en Carême. Cf. J. Mateos, *La psalmodie variable dans l'office byzantin*, dans *Societas Academica Dacoromana, Acta Philosophica et Theologica*, t. II, 1964, pp. 327-339.

kathisma ([1]). Les dernières prières du groupe [1]-[8] c. à d., celles qui ne trouveront pas de place dans la psalmodie, seront dites entre les odes du *kanôn*: après la 3e et la 6e ([2]). Quelque prière pourra même disparaître.

Les prières [9], [10], [11], [12] et [13] occuperont leur place habituelle des codex **AB**), avec une possibilité toutefois de flottement, comme nous allons voir.

Notre classification de ces mss tiendra compte du nombre de prières destinées à la psalmodie, et qui pourtant précèdent la prière du Ps 50: [10]. Nous ferons suivre **D**) d'un chiffre indiquant le nombre de ces prières. Les minuscules **a.b.c.** indiqueront l'absence de la prière de l'évangile (a) ou sa place: après [11]: (b), ou après [8]:(c). C'est une classification d'intérêt assez réduit, puisque les groupes seront peu nourris.

Mss D8a)

68. – *Vatican 1833* (Xe s.) [vêpr. K]

- *a.* « prière de l'entrée de l'*orthros* »: comme *Vatic. 1970* (n. 12, p. 72)
- *b.* « *akolouthia* de l'*orthros* »:
- *c.* *Béni le Règne – Notre Père – Gloria in excelsis* (formule courte)
- *d.* grande synaptie – [1] – *Antilabou – ecphonèse – Paix à tous*,
- *e.* [2], [3], [4] = « pr. *heôth.* »: chacune précédée de petite synaptie et suivie d'*Antilabou* – ecphonèse – *Paix à tous*,
- *f.* [5], [6] = « pr. *heôth.* » sans synaptie,
- *g.* [7], [8]: avec synaptie et *Paix à tous*,
- *h.* [10], [11] = « pr. *heôth.* du Ps 50 », « *ainoi* » avec synaptie,
- *i.* [12] = « pr. *heôth.* 11e ou *apolysis* », sans synaptie,
- *j.* [13]: après invitation du diacre,

([1]) C'est encore l'usage actuel aux vêpres qui précèdent les *Présanctifiés*. A Messine, les *kathismata* des Petites Heures de la 1ère semaine de Carême avaient une synaptie à chaque *doxa* (*Typicon*, p. 199).

([2]) A l'orthros du Jeudi Saint et du Dimanche de Pâques, où il n'y a pas de psalmodie, le *Typicon d'Ibîrôn* (Kekelidze, 283, 292) prévoit une prière et sa correspondante synaptie après chaque ode du *kanôn*. Dans la praxis actuelle, seules les *synaptai* suivent les odes aux matines de Pâques. A Messine, chaque ode était suivie de synaptie et de lecture patristique ce même jour. Nous avons déjà vu que le lendemain des fêtes du Seigneur, les odes 1 à 6 remplaçaient la psalmodie du psautier (cf. p. 70, note 1); même praxis à Ibîrôn (cf. Kekelidze, 247).

k. suit congé monastique: le peuple [1]: Εὐλογεῖτε ἅγιοι; le prêtre: Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς Θεὸς ἡμῶν... Μαρίας... Ἰωάννου... ἀποστόλων... Νικολάου...: ecphonèse: Ὁ ὢν εὐλογητὸς Θεὸς ἡμῶν πάντοτε...

Nous sommes en présence d'un schéma cathédral, qu'il n'est pourtant pas possible de placer dans la série des euchologes **AB**), parce que les *Diakonica* sont mis entre les prières, et aussi parce que le début et la fin de l'*orthros* sont monastiques; cet *orthros* commençait par la formule courte *Gloria in excelsis*, qui a toujours été l'introduction à l'*hexapsalmos*, ce qui peut être le cas ici aussi.

69. – *Sinai 973* (a.D. 1153) (Dmitrievsky, II, 88) [vêpr. I]

a. « *akoloulhia* de l'*orthros* »,
b. *Béni le Règne– hexapsalmos* par le peuple,
c. grande synaptie et [1] = « pr. du 1er antiphone » – *Antilabou*
d. [2],[3] = « pr. du 2e, du 3e antiphone » – *Antilabou*,
e. *kathisma* (tropaire)
f. « autres prières pour le Ps 135 dominical et pour le Carême »: [4] = « 4e »; [5] = « du 5e antiphone »; [6] = « du 6e antiphone »; [7] = « 7e »; [8] sans rubrique,
g. *kontakion* (une rubrique plus haut le destinait à la 6e ode),
h. Ps 50 – grande synaptie – [10] = « 9e » – *Antilabou* avec variante,
i. odes – petite synaptie – [11] – *exaposteilarion*,
j. *ainoi – stichîra – Gloria in excelsis* – tropaire (mode 2e le dimanche – *prokeimenon*: *Anastîthi* – évangile)
k. ecténie avec sa prière – prière [12] – synaptie de demandes,
l. invitation du diacre et [13] = « pr. de l'inclination de la tête »,
m. congé: Σοφία. Ὁ ὢν εὐλογητός...

La compénétration des offices cathédral et monastique est assez réussie, malgré quelques contradictions, comme p. ex. l'emplacement du *kontakion* à deux endroits différents. La psalmodie est d'un seul *kathisma*, dont chaque *doxa* est précédée (à Constantinople, les prières précédaient les antiphones, à Jérusalem elles les suivaient depuis le temps d'Egérie) d'une synaptie et d'une des trois premières prières [2]. Les

[1] *Peuple, laos*, veut dire simplement « assemblée » (*qahal* hébraïque), sans référence à l'état des fidèles présents: moines ou laïcs. C'est ainsi dans le *Typicon de Messine* (cf. p. 414).

[2] La présence d'un seul *kathisma-tropaire* confirme le fait que le *kathisma-division du psautier* était unique: puisque d'autre part on a trois *synaptai* et trois prières, il faut supposer que chacune des trois *doxai* du *kathisma* faisait fonction d'*antiphone*. Rappelons que le *kathisma-tropaire*

prières [4] à [8] conservent la numérotation de l'euchologe et en partie aussi ses rubriques, mais elles sont laissées comme supplémentaires (en Carême on avait une plus longue psalmodie) ou comme pièces de rechange. La répétition de la grande synaptie avec le Ps 50 (après le *kontakion*) indique que cette seconde partie de l'office était considérée comme quelque chose de différent de la première partie, presque comme un autre office. L'*exaposteilarion* et les *stichîra* sont nettement monastiques, mais l'évangile à cet endroit, précédé du tropaire et du *prokeimenon fixe* de la Résurrection, aussi bien que l'absence du *Pasa pnoî*, nous ramènent derechef à l'office cathédral constantinopolitain. La prière de l'évangile manque, comme dans les euchologes les plus classiques; l'introduction de cette prière semble être postérieure au X[e] s.

Mss D8bc)

70. – *Athen.* 570 (XIII[e] s.) = Trempelas Δ

a. *Béni le Règne*,
b. [1] — « pr. du 1[er] psaume »,
c. [2] à [5]: numérotées,
d. grande synaptie et [6] — « pr. 6[e] »,
e. [7], [8] = « pr. 7[e] », « 8[e] »,
f. « *akolouthia* de l'évangile les jours de fête »: « *prokeimenon*, s'il y en a » — Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν — ecphonèse: Ὅτι ἅγιος,
g. Ps 50 et [10] = « pr. du Ps 50 »,
h. [11] = « pr. 9[e] »
i. [12] = « pr. aux *ainoi*, après la 9[e] ode »,
j. *stichîra* – *Gloria in excelsis*,
k. « *akolouthia* de l'évangile »: *prokeimenon*: *Anastîthi*, évangile,
l. ectenie et synaptie des demandes (cf. variantes: Trempelas, 222),
m. [13]: après invitation du diacre.

(*seddalen'*) était un chant pendant lequel les moines se reposaient, assis, après la longue station debout (*stasis, statiá*) maintenue durant l'exécution d'une partie du psautier. A chaque interruption du psautier on écrivait le mot *kathisma* pour indiquer la place du chant du tropaire. Dans les vieux psautiers mss, le mot *kathisma* n'apparaît qu'après le Ps 8, qui est la fin de la première division, et il est numéroté comme « 1[er] ». Dans un second temps, ces divisions du psautier ont été appelées elles aussi *kathisma* (*kafisma* chez les slaves), malgré qu'on ait continué à reciter les psaumes debout.

Les six premières prières semblent accompagner chacune un psaume de l'*hexapsalmos*; [7] et [8] auraient pu accompagner les *kathismata*. Deux évangiles (évidemment pas le même jour): le premier avant le Ps 50, selon la praxis monastique *eis pasan heortîn* (le dimanche n'est pas *heortî*), et l'autre après la doxologie selon la praxis cathédrale, les dimanches, comme le suggère le *prokeimenon* (Ps 9,33: *Lève-toi Seigneur*)(1). La prière [9] n'apparaît pas directement, mais son *ecphonèse* précède le premier évangile. La prière [12] est anticipée aux *ainoi*, tandis que [11] semble se dire pendant le *kanôn*. Le *Pasa pnoî* (Ps 150,6), qui souvent précède l'évangile, manque aux deux évangiles (2).

Mss D7a)

71. – *Barber. 443* (XIIIe s., dédicacé par Arcudius au Card. Barberini) [vêpr. 1]

a. « *akolouthia* de l'*orthros* »,
b. *Béni le Règne* – *Gloria in excelsis* – *hexapsalmos*,
c. grande synaptie – [1] = « pr. *heôth.* » – *Antilabou* – ecphonèse,
d. Ps 117 et « le reste de l'*akolouthia* »,
e. [2] à [6], [8] (manque [7]) – « pr. *heôth.* » numérotées,
f. [10] = « 8e: Ps 50 »; [11] = « 9e: *ainoi* »; [12] = « 10e: *Gloria* »,

(1) Dans la praxis russe, l'évangile des jours de fête se lit au milieu de l'église, tandis que celui des dimanches se lit à l'intérieur du sanctuaire; chez les Grecs, l'évangile dominical se lit dans le sanctuaire après le chant du *kanôn*. Selon Égérie, l'évangile de la Résurrection se lisait le dimanche matin à l'entrée du Tombeau; la lecture annonçant la Résurrection était déjà alors l'apanage de l'évêque. Cette tradition de la lecture de l'évangile faite par l'évêque à l'intérieur du sanctuaire s'est étendue aussi à l'évangile de la messe de Pâques. A Constantinople, l'évangile de l'*orthros* était proclamé sur l'ambon au milieu de l'église, mais il existait toujours une procession du clergé, qui faisait l'entrée au sanctuaire, avec le livre de l'évangile, un peu avant la lecture du celui-ci; peut-être, la lecture au milieu de l'église n'était pas un usage primitif, mais introduit pour des raisons d'acoustique; nous reviendrons plus loin sur cette même question, cf. p. 105.

(2) Ce verset, le dernier du Ps 150, servait de refrain au début des *ainoi*, qui, comme on sait, précédaient l'évangile à Constantinople. Lorsque on a commencé à lire l'évangile dominical à sa place actuelle sous l'influence de la tradition palestinienne (et notre codex témoigne du compromis des deux traditions), les versets 6 et 1 du Ps 150 ont continué à être chantés avant l'évangile sous la forme d'un *prokeimenon* fixe.

g. ecténie et [13] après invitation du diacre,
h. Σοφία. Ὄρθρον εἰρηνικὸν καὶ ἡμέραν ἀναμάρτητον ... διὰ τῶν πρεσβείων ... ; ecphonèse: Ὁ ὢν εὐλογητὸς Θ. ἡμῶν ... Ἀμήν. Στερεώσει ὁ Θεός.

Dans ce codex, [1] joue encore son rôle de prière ouvrant la psalmodie (1). Les prières [10] à [13] occupent aussi leur place traditionnelle. Moins claire est la fonction des cinq prières: [2] à [8] (avec l'omission de [7]). Puisque ce codex provient de la région d'Otranto, où on suivait le *Typicon de Casole*, il devrait prévoir la psalmodie d'un *kathisma* en été et de deux en hiver (2).

Mss D7c)

72. – *Athen. 713* (XIIe s.) = Trempelas Γ
a. « prières *heôthinai* »: [1],
b. [2], [3], [4] = « pr. du 1er, 2e, 3e antiphone »,
c. « prières de la 2e stichologie » = [7],
d. [8], [XIV] = « pr. du 2e, 3e antiphone »,
e. [9] = « pr. de l'évangile de l'*orthros* »,
f. [10] = « pr. du Ps 50 »,
g. [5], [6], [11] = « pr. après la 3e, 6e, 9e ode ».
h. [12], [13] = *ainoi* et après invitation du diacre.

(1) L'*hexapsalmos* ne fait pas partie de la psalmodie proprement dite de l'*orthros*; il peut être considéré comme une introduction à l'*orthros*. Il trouve son parallèle dans l'*hexapsalmos* du *grand apodeipnon*. Pendant le *Grand Carême*, à Messine (cf. *Typicon* XLVII), on ajoutait à la fin de cet office la récitation des *Douze Psaumes*, qui pendant les Carêmes de Noël et des Apôtres se divisaient en deux groupes de six, pour être dits en deux jours. La récitation des *Douze Psaumes* a été très populaire parmi les Vieux-croyants russes, d'après le nombre considérable de mss, même récents, de cet office, qui se trouvent dans le *Púshkinsky Dom* de Leningrad. Or on sait l'attachement des Vieux-croyants aux traditions russes plus anciennes d'origine cathédrale ou monastique-studite. L'*hexapsalmos* de l'*orthros* pourrait être une moitié de cet office déjà connu par Jean Cassien; l'autre moitié serait celle de l'*apodeipnon*. Les Arméniens font précéder la psalmodie du matin par un *tetrapsalmos*. A Constantinople, le début de la psalmodie du matin, le 1er antiphone fixe, était composé de trois psaumes: 3.62.133; mais cet antiphone faisait vraiment partie de la psalmodie et il était précédé par une prière: [1]; cf. la première partie de cet article, p. 411 et ss.

(2) La tradition studite, qui au XIIe s. à Constantinople commençait à céder la place à celle de S. Saba (comme on peut le déduire du *Typicon de l'Evergetîs*), a eu une vie bien plus longue dans l'Italie Méridionale. Ce n'est qu'en 1587, p. ex., que le *Saint-Sauveur* de Messine a changé de *typicon*, et cela par ordre explicite du Pape; cf. *Typicon de Messine*, p. XXVI.

C'est un arrangement assez raisonnable de l'ordre des prières: [5] et [6] ont été considérées de par leur contenu plus matinales que nocturnes, et ainsi elles ont été placées après celles de caractère plus nocturne. Pour compléter le nombre de six prières, destinées aux six *doxai* des deux stichologies (*kathismata*), on a fait recours à la 2e prière des fidèles [XIV]; [1] est restée détachée des autres au début, pour accompagner probablement la grande synaptie: dans ce cas elle n'était pas comptée comme prière du 1er antiphone, puisque dans l'office palestinien, les prières suivent les psaumes et ne les précèdent pas comme c'était le cas à Constantinople. [11], après le *kanôn*, précédait les *ainoi*, comme toujours. [12], destiné aux *ainoi*, les suivaient, et ainsi elle se rapprochait du *Gloria in excelsis* et de la synaptie.

73. — *Caracallou 163* (a.D. 1512) = Dmitrievsky, II, 705 [vêpr. L]

a. « prières *heôthinai* ou de l'*orthros* »
b. 6 premières pr. non indiquées par Dmitrievsky: [1], [2], [3], [4], [7], [8] probablement,
c. [XIV] = 7e »,
d. [9] non numérotée = « pr. de l'évangile »; [10] = « du Ps 50 »,
e. [5], [6] = « 9e, 10e »,
f. [11], [12], [13] = « *ainoi*, *apolysis*, de la *kephaloklisia* ».

Malgré la description trop concise de Dmitrievsky, ce document semble assez proche d'*Athen. 713*. Celui-ci est pourtant plus près des anciennes rubriques pour ce qui est des prières [11] et [12].

Mss D6a)

74. – *Groll. G b X* (Xe s.) [vêpr. G]

a. « prière *heôth* 1ère » = [1] et synaptie,
b. [2] à [6] numérotées; après chaque prière: *Antilabou* – *Tîs panagias* – ecphonèse,
c. [10]: rubrique « 50 »,
d. [7], [8], [11] = « 7e, 8e, 9e »; *Antilabou* – *Tîs panagias* – ecphonèse,
e. « pr. de l'ecténie »; [12] = « de l'*apolysis* »; [13]: après invitation du diacre,
g. Σοφία. Εὐλογεῖτε ἅγιοι. Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν...

La prière du Ps 50 n'est ni numérotée ni accompagnée de synaptie. Le grand âge de ce document, malgré son originalité (déjà remarquée dans les vêpres), nous oblige à tenir

compte de la numérotation de ses prières: [10] n'est pas comptée, malgré qu'elle se trouve entre [6] et [7]; [11] par contre suit [8] comme « 9e »; peut-être sommes-nous devant une collection de prières de source différente par rapport à [10], [12] et [13]? Malheureusement, notre document est unique dans son genre.

75. – *Sinai 958* (Xe s.) (Dmitrievsky, II, 21) [vêpr. A; pannychis]

a. « pr. *heôthinai* »: [1] sans rubrique,
b. [2], [3] = « pr. *heôth.* 2e, 3e »,
c. [4] = « pr. du 4e antiphone »,
d. [5], [6] = « pr. *heôth.* »
e. [10] = « pr. *heôth.* 7e, du Ps 50 »,
f. [8] = « pr. *heôth.* 8e »,
g. [11], [12] = « pr. 9e, 10e: *ainoi*, *apolysis* »
h. [13] = « de la *kephaloklisia* ».

A remarquer l'absence de [7], manquant déjà dans d'autres documents. C'est la seule prière, avec [5] et [6], à nommer le Christ, même si ce n'est que sous la forme d'une invocation au Père: *Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Dans les vêpres aussi, la seule prière faisant référence au N.T., la [V], manquait dans la plupart des documents non directement constantinopolitains; elle manque dans l'office actuel.

76. – *Grott. G b XIV* (XIIIe s.) [pannychis monastique]

a. « *akolouthia* de l'*orthros* »,
b. *Béni le Règne* – *hexapsalmos*,
c. [1] à [6]: numérotées,

f. 11 (feuillet errant?): fragment d'une prière pour les les défunts, Ps 50 chanté, *prokeimenon* et évangile pour chaque jour de la semaine.

d. fin de la prière [8],
e. [13]: après invitation du diacre,
f. Εὐλογεῖτε ἅγιοι. Τὰς ἑωθινὰς ἡμῶν εὐχὰς πρόσδεξαι Κύριε εἰς τὴν ἐπουράνιον σοῦ βασιλείαν...

Si le f. 11 actuel a remplacé un autre, alors il fraudrait supposer que celui-ci contenait [7], [10], et, vu l'espace disponible, peut-être [9] aussi.

77. – *Sinod. gr. 261* (279/266) (XIVe s., de Jean Kantakouzenos)(1) [vêpr. E]

a. « pr. *heôthinai* »,
b. [1] à [6]: semblent sans rubriques,

(1) Description et numérotation d'après le *Catalogue des mss grecs de la Bibliothèque Synodale* de l'arch. VLADIMIR.

c. [10] = « pr. 7e, du Ps 50 »,
d. [7], [8] = « pr. 8e, 9e »,
e. [11], [12] = « pr. 10e, 11e: *ainoi, Gloria in excelsis* »,
f. [13].

Mss D6b)

78. – *Athen. 664* (XVe s.) = Trempelas O

a. « prières *heôthinai* »,
b. [1], [2], [3] = « pr. du 1er, 2e, 3e antiphone »,
c. [4], [5] = « pr. *heôth.* du 4e, 5e antiphone »,
d. [6] = « pr. du 6e antiphone »,
e. [10] = « pr. du 7e antiphone »,
f. [7], [8] = « pr. *heôth.* 8e, 9e »,
g. [9] = « pr. de l'évangile de l'*orthros* »,
h. [11] = « pr. 10e »,
i. [12], [13] = « *ainoi*, de la *kephaloklisia* »,
j. suit l'*akolouthia*: Ps 117 et Cant. d'Isaïe.

Nous avons mis ce manuscrit dans la catégorie *b.* et non *c.*, bien que [9] suit [8], parce que l'évangile est de toute façon placé après le Ps 50. Dans ce document, les six premières prières sont destinées à autant d'antiphones, qui pourraient encore être ceux de l'*asmaticos akolouthia*, ou plus probablement (à cause de l'*akolouthia*) les six *doxai* de deux *kathismata*.

Ms D6c)

79. – *Laura B 7* (XIVe s.) = Dmitrievsky, II, 365 [vêpr. K]

a. « pr. *heôthinai* »,
b. [1] à [6],
c. [9] = « pr. de l'évangile de l'*orthros* », précédée du *prokeimenon*,
d. [10], [11] = « pr. du Ps 50, aux *ainoi* »,
e. [12], [13] = « pr. de l'*apolysis*, de la *kephaloklisia* ».

Manquent [7] et [8]; pour le reste, il s'agirait d'un euchologe réduit du groupe **B**), c. à d. sans *akolouthia*.

Ms D5a)

80. – *Sinai 962* (XIIe s.) (Dmitrievsky, II, 65) [vêpr. K; pannychis incompl.]

a. « pr. *heôthinai* »,
b. [1] à [5] = « pr. du 1er, 2e, 3e, 4e, 5e antiphone »

c. [10] = « Ps 50 »,
d. [12] = « pr. de l'*apolysis* au *Gloria in excelsis* »,
e. [13] = « de la *kephaloklisia* ».

Manquent [6], [7], [8], [9], [11]; il n'a pas d'*akolouthia*.

Mss D4a)

81. – *Leningr. sl. Q* П *I 67* (GPB) (XIII-XIVᵉ s.) [vêpr. D]

a. *molítva zaútrenia*: [1]
b. [2] à [4]: seule numérotation,
c. [10] = « pr. 5ᵉ, du Ps 50 »,
d. [5], [6], [8] = « 6ᵉ, 7ᵉ, 8ᵉ »,
e. renvoi à [10] (« 5ᵉ ») = « 9ᵉ, du Ps 50 »,
f. [11], [12] = « 10ᵉ, 11ᵉ: *ainoi*, *Gloria in excelsis* »,
g. ecténie les dimanches et [13].

Nous pensons que la répétition de [10] suggère une alternance des prières [2], [3], [4] avec [5], [6], [8], à dire dans des jours différents, toujours précédées de [1] et suivies de [10]: ces deux séries de trois prières serait destinées à une psalmodie tripartite (un *kathisma* en trois *doxai*, plutôt que trois *kathismata*, vu la préponderance du *Typicon studite* en Russie à cette époque).

82. – *Sinod. sl. 952 (347)* (XIVᵉ s., de S. Serge de Rádonezh) (1) [vêpr. [4], [7], [9]]

a. *mol. zaútr.*: [1],
b. [2], [3], [4]: numérotées,
c. [10] = « 5ᵉ »,
d. [5], [6] = « 6ᵉ, 7ᵉ »,
e. [11] = « à la 9ᵉ ode »,
f. [13].

Nous n'avons pas eu l'occasion de présenter ce ms dans notre article sur les vêpres. Son schéma des vêpres est remarquable car il nous rappelle la simplicité essentielle du livre

(1) L'attribution de cet euchologe au fondateur du fameux monastère de la Trinité près de Moscou, semble confirmée. D'autres *sluzhébniki* de la même collection sont attribués à d'autres personnages historiques: *Sinod. 604* à S. Varlaám de Khútynsk et *Sinod. 605* à S. Antoine le Romain de Nóvgorod. Un *sluzhébnik* de la GBL (*coll. Tr.-Serg. Lávra* III, N. 8/M. 8670) est attribué à Níkon de Rádonezh, disciple de Serge.

VIII des *Constitutions*: une prière d'entrée au sanctuaire avec le *Phôs hilaron* (*Svéte tíkhi*), [4]; une prière réunissant les aspects traditionnels de l'office du soir avec le *Kataxiôson Kyrie* (*Spodóbi Góspodi*) et la synaptie de demandes, [7]; finalement, la prière de bénédiction ou inclination de la tête, [9]. Rien de cette simplicité aux matines. Les prières accompagnent pas à pas le déroulement de l'office monastique. Probablement [1] pour le début ou pour la grande synaptie; [2], [3], [4] pour la psalmodie. Après le Ps 50, [5], [6], [11] pour le *kanôn*. Manquent [7], [8] et [12]. Nous avons déjà fait remarquer l'absence fréquente de [12] dans les mss russes du groupe **B**), ainsi que celle plus généralisée de [7].

Mss D4c)

83. – *Athen. 2795* (XII-XIVe s.) = Trempelas L

a. « prières *heôthinai* »,
b. [1] à [4] = « pr. *heôth.* 1ère, 2e, 3e, 4e »,
c. [9], [10] = « pr. de l'évangile, du Ps 50 »,
d. [5], [6], [7] = « 7e (après 3e ode), 8e 9e »
e. [11], [12], [13] = « *ainoi, apolysis*, de la *kephaloklisia* ».

Manque seule [8]; même système que *Sinod. 952*.

84. – *Tiflis georg. 450* (Musée Eccl.) (XVIe s.) = Kekelidze, 145 (1)

a. *akolouthia* de l'*orthros*,
b. [1] pendant le 6e psaume de l'*hexapsalmos* (Ps 142),
c. grande synaptie – Ps 117 – tropaire – psalmodie,
d. [2], [3], [4]: avec synapties, « après les trois psaumes » (2),

(1) Les documents géorgiens ont une tendance marquée à conserver d'anciennes traditions déjà disparues ailleurs, c. à d. dans les régions plus proches du centre. A un degré moins prononcé nous avons déjà noté ce phénomène dans les mss russes et italiens. Nous croyons savoir de bonne source que ces derniers temps, beaucoup de mss liturgiques ont été encore recueillis en Géorgie.

(2) D'après le *Typicon Tiflis 193* (Kekelidze, 247, 250), la psalmodie des matines dominicales et festives n'était composée que de trois psaumes. Même praxis à Messine (*Typicon*, 328), où ces psaumes s'appelaient « antiphones » et ils étaient propres à chaque fête; les dimanches ils étaient fixes: Ps 115 — 116+117 — 135, parfois avec 134. Ces trois psaumes avant l'évangile nous rappellent la vigile dominicale d'Égérie. En tout cas, les trois psaumes de Messine, avec leur répétition du Ps 117 les dimanches,

e. Ps 118 – antiphones (¹) – *prokeimenon* – Ps 150,6 – [9] – évangile,
f. *Anastasin Xp. theasamenoi* – Ps 50 – [10] – grande synaptie,
g. [5], [6], [7], [8]: après la 3ᵉ, 6ᵉ, 7ᵉ, 8ᵉ ode,
h. ecténie – demandes, [12] et [13].

Office dominical, à cause de la présence du Ps 118, de l'évangile et de la strophe de la Résurrection après l'évangile. Les prières après les odes 7ᵉ et 8ᵉ sont une particularité non rencontrée ailleurs (²). Manque [11].

85. – *Tiflis georg. 208* (XVIᵉ s.) = Kekelidze, 165
§ comme *Tiflis 450*, mais [12] = « pr. d'*apolysis* ».

Ms D3a)

86. – *Sinai 956* (Xᵉ s.) (Dmitrievsky, II, 18) [fin des vêpres; pannychis]

a. « prières *heôthinai* »,
b. [1] = « pr. *heôth.* 1ᵉʳᵉ »,
c. [3] = « pr. *heôth.* 3ᵉ »,
d. [6] = « pr. *heôth.* 6ᵉ »,
e. [10], [11], [12] = « Ps 50, *ainoi*, *apolysis* »,
f. [13]: « prière que dit l'évêque (*archiereus*) »

Il s'agit d'un euchologe episcopal qui suit l'ordre des offices constantinopolitains: prières après les vêpres dans

et celle du Ps 148 dans d'autres fêtes, indiqueraient une origine indépendante de celles des matines, où le Ps 117 se trouve déjà au début de l'*orthros* monastique, tandis que le Ps 148 est propre à la tradition cathédrale aussi bien qu'à la tradition monastique.

(¹) Le Ps 118 appartient à la psalmodie du samedi dans l'*orthros* monastique, à celle du dimanche dans *l'orthros* cathédral. On a souvent tenu compte des deux traditions; dans la praxis actuelle le Ps 118 constitue le troisième *kathisma* de l'*orthros* des dimanches de Carême, remplacé le reste de l'année par les Ps 134 et 135. La série de tropaires *eulogitaria*, auxquels sert de refrain le verset 12 du même Ps 118, ne s'omet jamais les dimanches. Les *antiphones* qui suivent le Ps 118 dans notre codex sont probablement les *anabathmoi*, les 25 « antiphones » de trois tropaires chacun (inspirés des *psaumes graduels*) qui précèdent toujours l'évangile dominical, en raison de trois par dimanche (quatre le dimanche du 4ᵉ mode plagal).

(²) Nous avons déjà vu dans les mss géorgiens, que deux fois par an, chaque ode du *kanôn* était accompagnée d'une prière; cf. p. 87, note 2.

les *katagyra*, dans la chambre des vases sacrés et dans le grand baptistère; office de la *pannychis*, de la *gonyklisia* et de la *tritoektî*; ordinations et autres cérémonies réservées aux évêques. Pourquoi cette sélection parmi les prières des matines? Les prières [2], [4] et [5] sont omises, mais non ignorées puisque la numérotation les suppose. L'absence de ces prières dans le codex pourrait s'expliquer par le fait qu'il est un *euchologe episcopal*; l'évêque ne présidait pas les offices tous les jours (nous citerons Syméon à ce sujet); les dimanches et les jours festifs le nombre d'antiphones était assez réduit: trois prières auraient dû suffir pour toute la psalmodie. Il faut remarquer que le choix de prières n'a pas été fait en prenant tout simplement les premières de la série, mais selon d'autres critères: [1], [3] et [6] se complètent sans se répéter, par exemple; en outre [3] est un beau texte sur l'illumination spirituelle, [6] est une prière de remerciement avec un début assez solennel. Puisque le ms est un très riche rouleau, il faut supposer que ce choix de prières n'était pas improvisé mais bien définitif et que l'évêque qui s'en servait ne disait jamais d'autres prières. Puisqu'il était *archiereus* et non patriarche, il faut supposer que c'était l'évêque d'un siège de province.

Ms D3c)

87. – *Patmos 105* (XIIIe s.) = Dmitrievsky, II, 163 [vêpr. K]

a. « prières *heôthinai* » (mais il s'agit bien d'une *akolouthia*),
b. *hexapsalmos* – *diakonica* (grande synaptie) – Ps 117,
c. [1], [2], [3] = « prières: (1er), 2e, 3e antiphone » – *Paix à tous*,
d. petite synaptie – *Paix à tous*
e. *anabathmoi* – *prokeimenon* – ecphonèse de [9] – Ps 150,6 – [9] « avec l'ecphonèse du 2e *kathisma* » (1) – évangile
f. Ps 50 et [10]
g. [4], [5], [6]: « après la 3e, 6e, 9e ode », suivies de petite synaptie et de *Paix à tous*,
h. *exaposteilarion* – *ainoi*,
i. [12] — « pr. du *Gloria* » – *Gloria in excelsis* – demandes,

(1) La première ecphonèse est celle du trisagion de la messe comme au n. 70, *Athen. 670*, la seconde est un mélange des deux ecphonèses de [9]: celle de la messe et celle des matines: Ὅτι σὺ εἶ ὁ φωτισμὸς καὶ ἁγιασμὸς καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν... Cette ecphonèse est attribuée à un 2e *kathisma*, mais d'après la description de Dmitrievsky nulle part n'apparaît ce *kathisma*; l'*ecphonèse* en question n'appartient à aucune prière des matines que nous sachions.

j. [13]: après invitation du diacre,
k. *stichîra* – pr. d'*apolysis*: Δημιουργὲ τῶν ἁπάντων Κ. ὁ ἀνάγων ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ἀναπαύσεως...; ecphonèse: Ὁ ὢν εὐλογητός...
l. ecténie Σοφία. Εὐλογητὸς Χρ. ὁ Θ. ἡμῶν πάντοτε... – *apolysis*.

Manquent [6], [7] et [8]. Aucune prière n'accompagne l'*hexapsalmos*. Les ecphonèses de ce schéma de prières occupent les mêmes places que celles que l'*akolouthia* de l'Euchologe actuel leur accorde (1), exceptée celle de la prière [9].

Ms D2a)

88. – *Ottob. 344* (a.D. 1177, d'Otranto) [vêpr. L.]

a. « ἀκολουθία καὶ εὐχαὶ ἑωθιναὶ κατ' ὄρθρον »
b. *Béni le Règne* – *hexapsalmos* – synaptie – [1],
c. stichologie – synaptie – [2],
d. Ps 50 – [10],
e. [3], [4], [5], [6], [7], [8]: à différents moments du *kanôn*: [4] et [5] ensemble après la 4e ode; [6]: 6e ode; [7] et [8] ensemble avec le *kontakion*,
f. [11] = « 9e, après le 9e ode » avec synaptie,
g. [12] = « 10e » après l'ecténie et les demandes,
h. [13]: après invitation du diacre.

Il s'agit toujours d'un schéma de matines studite, avec un seul *kathisma*. La solution de grouper les prières pendant le *kanôn* pourrait s'expliquer si elles n'étaient pas dites toutes le même jour.

(1) C'est peut-être là la raison qui a valu à ce ms la faveur des liturgistes. N. Borgia, o.c., pp. 211-212, s'inspirait de ce codex pour le schéma d'*orthros* qu'il proposait en vue d'une réforme possible de l'Horologion. N. Uspénsky aussi (cf. PV, p. 86, note 4) attribue une place de choix à *Patmos 105*, dans l'interprétation de l'histoire des vêpres byzantines (sp. p. 36). Dans l'ensemble des mss présentés, nous ne pensons pas qu'il faille accorder à ce ms une trop grande importance; il ne représente qu'une tradition parmi d'autres. Il s'agit d'une solution de compromis assez raisonnable entre l'Euchologe et l'office monastique, mais qui ne tient pas compte de la tradition antérieure des prières et qui par ailleurs élimine trois d'entre elles.

E) Documents non classifiés

89. – *Vatic. 2005 B* (codex adjunctus) (a.D. 1197-1211, Calabre) [vêpr. cf. p. 115]

a. « prières *heôthinai* »,
b. [2] à [8] + [10]: sans rubrique
c. grande synaptie et [1],
d. *akolouthia*: petites *synaptai* après la stichologie, avant l'évangile, après la 3e, 6e, 9e ode,
e. [11] = « pr. après la 9e ode »,
f. [12] = « pr. de l'entrée » après le *Gloria in excelsis*,
g. ecténie (avec mention du roi normand) et demandes,
h. [13].

Ce ms est un mélange de **C**) et de **D**); comme aux vêpres, [1] garde sa place à côté de la grande synaptie; [11], [12] et [13] conservent aussi leur place traditionnelle; le reste des prières est dit au début de l'office, très probablement pendant l'*hexapsalmos*, de même qu'aux vêpres elles se disaient pendant le *prooimiacos*.

90. – *Grott. G b XXI* (XII-XIIIe s.)

a. mutilé au début.
b. [4] à [8]: numérotées = « 4e », etc.,
c. [11] = « pr. *heôth.* 9e »,
d. suit l'*akolouthia* à partir de l'*exaposteilarion* jusqu'à la synaptie des demandes.

91. – *Sofiisky sl. 518* (GPB) (XIIIe s.) [vêpr. K?; pannychis incompl.]

a. *molitvy zaútrennia*,
b. [1], [2], [3], [5], [8], [11],
c. [12] = « pr. au *Gloria in excelsis* »,
d. ecténie et [13].

92. – *Sinai 984* (XVe s.) = Dmitrievsky, II, 594 [vêpr. K]

a. [1], [2], [3]: pendant l'*hexapsalmos*,
b. *akolouthia* sans aucune autre prière.

* * *

Ce tour d'horizon des euchologes mss ne prétend pas être exhaustif, loin de là; qui sait combien de documents intéressants restent encore à découvrir et à étudier. Nous pensons cependant

que les mss dont nous avons disposé, malgré les lacunes évidentes de lieu et de temps, nous permettent d'avoir un aperçu assez général. Il est temps d'en tirer quelque conclusion, ou plutôt, de réaffirmer celles que plus ou moins opportunément nous avons déjà avancées au cours de cet exposé.

* * *

Notre dernier témoin, non en importance ni même chronologiquement, ce sera encore Syméon, archevêque de Thessalonique († 1429); nous avions déjà fait recours à lui à propos des vêpres (p. 118 et ss.). Liturgiste respectueux des traditions et en même temps auteur de nombreuses réformes, malgré sa vénération pour les *Typica* existants il ne craignit pas d'introduire des nouveautés dans celui de sa cathédrale de la Sainte-Sophie de Thessalonique ni même de composer des prières pour compléter l'*Euchologe Patriarcal* (1). Il consacra aussi l'introduction de l'*Octoëchus* palestinien dans l'office cathédral; il y ajouta même ses propres compositions.

C'est surtout la description faite par Syméon de l'*asmaticos orthros*, célébré autrefois, comme l'*hesperinos*, « dans toutes les

(1) L'œuvre liturgique de l'archevêque nous est connue, en partie, par l'édition de MIGNE (*PG* 155), et, dans cette édition par le Διάλογος (*De Sacra Precatione*). Le professeur de Thessalonique, Jean FOUNTOULÎS, dans son livre déjà cité: *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης*, Th. 1966, pp. 177 et ss., étudie les trois œuvres de Syméon déjà publiées et huit autres non encore éditées. Parmi celles-ci il y a des ouvrages qui ont un rapport direct avec notre matière: Τάξις (*Athen. 2047*), où Syméon touche rapidement le fait des différences (mineures) entre les usages de S. Sophie de CP et son homonyme de Thessalonique; Ψαλτήριον τοῦ ᾀσματικοῦ: choix d'antiphones à l'usage de sa cathédrale; Syméon donne les raisons des modifications apportées par lui dans le choix des antiphones festifs (cf. FOUNTOULÎS, p. 43); en outre: Ἔκθεσις, Ὑποτύπωσις, Διάταξις, Ὀκτώηχος (tous ces ouvrages, comme les deux précédents, dans *Athen. 2047*); plus important pour nous, l'Euchologe (Πατριαρχικὸν Εὐχολόγιον, *Athen. 2065*); malheureusement, les douze premiers cahiers de cet ouvrage sont perdus et dans les 68 ff. qui restent nous ne trouvons pas de prières des vêpres ni des matines; la deuxième partie contient dix prières du patriarche Philotée et 23 de Syméon lui-même. Ces prières de Syméon, ensemble avec des *kanones* et autres pièces poétiques du même auteur: J. FOUNTOULÎS, *Συμεὼν ἀρχ. Θεσσ. τὰ λειτουργικὰ συγγράμματα*, I, *Εὐχαὶ καὶ ὕμνοι*, Th. 1968.

églises catholiques de l'empire » ([1]), qui nous intéresse ici; nous essaierons de voir dans quelle mesure existe une correspondance entre cet office du XVe s. et une partie des euchologes que nous venons de parcourir, ceux surtout des groupes **AB**), que nous avons attribués à l'Euchologe de Constantinople.

Voici l'*orthros* cathédral du *De Sacra Precatione* de Syméon ([2]). Il s'agit de l'*orthros* du dimanche, mais Syméon précise que celui des jours ordinaires n'est pas très différent.

Table IV. Asmaticos orthros du dimanche selon Syméon

Dans le *narthex* ([3]), le prêtre, devant les *portes royales* fermées:

a. *Bénis le Règne* – grande synaptie – ecphonèse de [1],

b. Ps 3.62.133; refrain ordinaire: *Gloire à toi ô Dieu*; refrain festif (*triadicon*): *Gloire au Père*...
Pendant le chant de ces psaumes le prêtre dit les prières *heôthinai*.

([1]) *PG* 155.624 B; cf. PV, p. 118.

([2]) *PG* 155, ch. 349-351, pp. 636C-649D. Fountoulis commente ce texte avec d'autres pris dans l'*Ekthesis* et dans l'*Hypotypôsis* (*To leitourgicon ergon*..., pp. 156 et s.). Le commentaire de Syméon à l'*orthros* monastique: *PG* 155, ch. 309-314, pp. 561C-573B. La description de l'entrée dans l'*orthros* cathédral et monastique des dimanches: *PG* 155, p. 608CD. L'encensement au début des vêpres et des matines: *PG* 155, p. 624D.

([3]) Syméon décrit un office commun à toutes les cathédrales, quoique probablement il pense à Thessalonique. Nous n'avons pas de peine cependant à imaginer cet office dans la topografie de Sainte-Sophie de Constantinople. Le *narthex* intérieur de celle-ci, décoré de mosaïques, mesurait 60,9 par 10,5 m.; il était bien suffisant pour un nombre même relativement élevé de fidèles assistant à cette première partie de l'office; cinq grandes portes mettaient en communication ce *narthex* avec le *narthex* extérieur, de 60,9 par 6,6 m., si l'espace venait à manquer dans le *narthex* principal. Neuf portes unissaient celui-ci à la nef; les portes centrales ou *basilicai*, plus grandes et plus belles que les huit autres, étaient réservées au *basileus*, au patriarche et, selon Syméon, au prêtre célébrant et au diacre. Syméon explique pourquoi les portes sont fermées au début de la cérémonie: ce sont les portes du paradis. Nous renvoyons le lecteur au texte de Syméon pour toutes les interprétations de ce genre, qui émaillent fort à propos d'ailleurs son commentaire.

c. Petite synaptie et 1ère *stasis* (1) di Ps 118(1-72); refrain: *Allîlouia.* Pendant la 1ère *stasis* le prêtre fait l'encensement du *narthex*, des présents (en prononçant: *Sophia orthoi*) et de la nef, où il pénètre seul par une des portes latérales; il en revient en portant une croix de derrière l'autel (2); l'éclairage pendant cette partie de l'office est très réduit.

d. P. synaptie et 2e *stasis* du Ps 118(73-131); refrain: *Synetison me Kyrie.*

e. P. synaptie et 3e *stasis* du Ps 118(132-176); refrain: *Allîlouia.* Au début de la 3e *stasis* on a ouvert un battant de la porte centrale (3); au v. 170 on ouvre complètement les portes et on entre au chant de l'*eisodicon* avec l'*Allîlouia*: le prêtre avec la croix, ornée de trois cièrges allumés, entre par les *portes royales* accompagné du diacre (et suivi de l'évêque, s'il est présent); les autres en suivant le prêtre, mais par les portes latérales; les derniers vv. du Ps 118(173-176) se chantent déjà à l'intérieur, au milieu de la nef. Ensuite, immédiatement, sans synaptie:

f. Cantique des Trois Enfants (Dan 3).
Vers la fin du cantique, qui se chante très solennellement, le prêtre arrive au sanctuaire; la croix qu'il portait en main reste sur l'ambon au milieu de la nef.

(1) J. Fountoulîs appelle *antiphona* les trois *staseis* de ce psaume. Il ajoute aussi que les jours ordinaires on chantait six antiphones en hiver et quatre en été (antiphones variables, auxquels il faut ajouter le premier et dernier antiphone fixes, pensons-nous). J. Fountoulîs dispose, rappelons-le, des mss *Athen. 2047* et *2365*, que nous ne connaissons pas.

(2) A S.-Sophie de CP la croix d'or placée derrière l'autel (et disparue pendant la IVe Croisade) avait deux fois la grandeur d'un homme; difficilement une telle croix pouvait être portée par un prêtre; il s'agissait donc d'une autre croix; d'ailleurs l'existence de plus d'une croix est supposée plus loin; en effet, le dimanche, lorsque avant le *Gloria in excelsis*, le clergé entrait au sanctuaire, on portait une croix dans cette procession, mais la croix dont il est question ici se trouvait à ce moment sur l'ambon, au milieu de l'église; le lecteur devait la tenir en main précisément pour le chant de cet hymne.

(3) Le texte n'est pas clair; puisque la porte centrale était appelée *basilicai pylai*, *pylî* au singulier, désigne bien un battant; d'ailleurs, l'explication de Syméon, attribuant à l'ouverture progressive des portes le sens d'une révélation se faisant par étapes, confirme cette interprétation; mais il se pourrait aussi qu'on ouvrait d'abord la porte centrale, puis les huit portes latérales.

g. Lecture du *synaxarion* (passion du Christ, explication de la fête ou actes des saints)

h. Supplication *ectenîs* et Ps 50; refrain (*pentîcostarion*) propre ou commun – *Gloire au Père*... – *Ho monogenîs* – *Et maintenant*... – *tropaire*: *Tîn hyperendoxon*.

i. *Kanones* de la fête ou du saint du jour et *exaposteilaria:* ces kanones ne se disaient pas auparavant dans l'*asmaticos*: PG 155,648A.] (1)

j. P. synaptie et *ainoi* chantés par les deux chœurs; différents refrains selon les différents versets des psaumes (2).

k. *Benedictus* et verset conclusif: *Célébrons tous la Mère de Dieu* (3).

(1) Nous pensons que ces *kanones* comportaient seulement les tropaires et non pas le texte des odes bibliques qui les ont inspirés dans l'office monastique. Dans les cathédrales, selon *Athen. 2061* (cf. PV, p. 119), les odes 1-7 étaient les antiphones de la psalmodie de l'*orthros* du samedi; les odes 8 (dernier antiphone fixe) et 9 (selon Syméon) se chantaient tous les jours. Dans le *Typicon de Messine* (pp. 295-296) nous trouvons des odes bibliques avec des refrains fixes à chaque verset, excluant donc les tropaires des *kanones*; nous pensons que même dans l'office monastique, la praxis d'introduire ces tropaires entre les derniers versets des odes bibliques n'a pas été générale ni peut-être primitive, comme on a tendance à le croire aujourd'hui. Des documents très anciens, comme *Sinai 864*, horologe monastique du IXe s., nous transmettent plusieurs *kanones* sans parler des odes bibliques correspondantes; il se pourrait que les tropaires aient suivi tout simplement, en guise d'appendice, le texte des odes; parfois ces tropaires pourront remplacer les refrains fixes en s'introduisant entre les versets des odes; de très bonne heure cependant on les voit déjà se substituer au texte biblique. C'est le cas du *Typicon de l'Anastasis* (*Jérusalem, Bibl. Patr. 43*; Papadopulos-Kerameus, *Analekta Hierosolymitikis stachyologias*, t. 2, réimpr. Bruxelles 1963) qui décrit l'office au Saint-Sépulcre au XIIe s. Dans ce même texte de Syméon, on voit les *stichîra* suivre les *ainoi*, sans qu'ils soient intercalés entre les versets de ces psaumes, qui avaient leur propres refrains fixes; nous citons de nouveaux le *Typicon de Messine* (p. 230) pour indiquer une même praxis chez les moines.

(2) Des refrains semblables, quoique pas aux mêmes versets, dans le *Typicon de Messine*, p. 296.

(3) Dans l'office monastique le *Magnificat* et *le Benedictus* forment ensemble la neuvième ode; ce n'était pas le cas dans l'office cathédral où le *Magnificat* s'unissait au cantique d'Anne, constituant le 6e antiphone de l'*orthros* du samedi, selon *Athen. 2061*. Dans le *Typicon de la Grande Eglise* (J. Mateos), au 25-XII on trouve cette rubrique: après le *teleutaion* (et donc à la place du cantique des trois Enfants): cantique d'Anne et tropaire *megalinarion* de la *Theotocos* (ce qui suppose le *Magnificat*). Cette invitation à célébrer la *Theotocos*, ici dans Syméon, n'exige pas le

l. (les dimanches) *Stichîra* de la Résurrection (après les *ainoi*). Pendant les *stichîra* le clergé fait l'*entrée* avec la croix et l'évangile et on dit la prière de l'entrée de l'*orthros* (1). L'entrée se fait au *Sophia orthoi* suivi du chant du *Hypereulogîmenî hyparcheis.*

m. Gloria in excelsis Deo, alterné entre le lecteur qui est sur l'ambon (et tient la croix dans la main) et le clergé avec les chantres se trouvant dans le sanctuaire.

n. Tropaire dominical trois fois (deux tropaires à dimanches alternés)

o. Anastîthi (Ps 9,33) (2).

p. Evangile sur l'ambon, lu par un prêtre.

q. Ecténie – grandes demandes – inclination de la tête – congé.



Pour l'ensemble de l'*orthros* cette longue description de Syméon cadre assez bien avec le schéma fait par l'archévêque de Novgorod Antoine, qui assista aux matines à Sainte-Sophie de Constanti-

Magnificat, même si aujourd'hui le *Magnificat* est précédé d'un verset assez semblable. Ce verset nous l'aurions mis en rapport avec la strophe qui précède le *Gloria in excelsis*: *Hypereulogîmeni.*

(1) Le terme de cette procession d'entrée ne peut être que le sanctuaire; mais on parle d'une procession avec croix et évangile; nous avons déjà dit qu'on employait plus d'une croix dans cet office; deux ou trois évangéliaires aussi pouvaient être utilisés au cours de la même cérémonie (cf. le *Typicon de la Gr. Eglise*, II, p. 295). Nous aurions pensé *a priori* que cette procession avec l'évangéliaire devrait finir sur le lieu de la lecture de celui-ci, sur l'ambon, mais Syméon est formel: « on entre à l'intérieur », c. à d. dans le sanctuaire. Peut-être à l'origine, l'évangile se lisait à l'intérieur du sanctuaire, et nous avons déjà parlé de cette tradition du Saint-Sépulcre (cf. page 90, note 1), abandonée peut-être pour des raisons pastorales, l'église étant trop grande et les conditions d'audition limitées: dans Sainte-Sophie on fait remarquer aux visiteurs encore aujourd'hui l'amplification extraordinaire de la voix venant du milieu de la nef, c. à d. de l'endroit où se trouvait l'ancien ambon. Le jour de Pâques, lorsque le patriarche lisait l'évangile de la messe à l'intérieur du sanctuaire, le diacre sur l'ambon répétait le même texte phrase par phrase, cf. *Typicon de la G. Eglise*, II, pp. 94-96.

(2) Ce *prokeimenon*, fixe, se trouve dans des mss déjà vus: nn. 69, 70; cf. un supplément de *prokeimena* selon les huit modes dans le *Typicon de la Gr. Eglise*, II, 170.

nople lors de son voyage vers l'année 1200 [1]. L'*orthros* était célébré en trois étapes: la première dans le *narthex*, la deuxième au milieu de l'église, la troisième dans le sanctuaire. Le *Typicon de la Grande Eglise*, dont le but principal, comme celui de tous les *typica*, n'est pas de donner des renseignements d'ordre général, mais plutôt d'indiquer les détails qui varient chaque jour, ne contredit pas l'ensemble de la description de Syméon. Les mss du groupe **A**) et une bonne partie de ceux du groupe **B**) supposent un office de ce genre.

Cela pour le schéma général de l'office. Pour ce qui est des prières, thème spécifique de notre travail, les conclusions seront plus laborieuses.

Pour les prières [**10**], [**11**], [**12**], [**13**] il n'y a pas de doute: c'étaient respectivement les prières du Ps 50, des *ainoi* (Ps 148 - 149 - 150), de la synaptie de demandes (dite « prière de l'*apolysis* » ou plutôt « prière – *apolysis*) et de l'inclination de la tête; et précisément dans l'office constantinopolitain prévu par nos mss 1 à 51 et 68 à 71, c. à d. les mss du groupe **AB**) et en partie ceux du groupe **D**). Devant cette concordance de témoignages, l'affirmation de Syméon, que les prières *heôthinai* se disaient pendant le premier antiphone, nous fait nous demander si toutes les prières étaient récitées à ce moment, ou bien seulement les prières précédant [**10**], celles qui dans la plupart de nos mss restent sans destination apparente. Nous avons vu que *Barber. 336* n'appelait pas *heôthinai* les prières [**12**] et [**13**] et qu'il existait un grand désaccord entre les mss dans l'attribution de l'adjectif « *heôthini* » aux prières. Nous ne savons pas quelles sont les prières que Syméon avait en vue en disant que les prières *heôthinai* se disaient pendant le premier

(1) « *Et quand on veut chanter matines à Sainte-Sophie, on chante d'abord devant les grandes portes de l'église, dans le narthex; puis on entre, et l'on chante au milieu de l'église; et l'on ouvre les portes du paradis, et l'on chante la troisième fois devant l'autel. Les dimanches et jours de fête, le patriarche assiste aux matines et à la messe et alors il bénit les chantres du haut des tribunes; cessant de chanter, ils prononcent alors le* polychronia; *puis ils recommencent à chanter aussi harmonieusement et aussi doucement que les anges, et ils chantent ainsi jusqu'à la messe... Après les matines, on lit le* prologue *sur l'ambon jusqu'à la messe; quand le prologue est fini, on commence la liturgie* »: B. KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, I, 1, Genève 1889, p. 97; en vieux slave et en russe: P. SAVVAITOV, *Puteshéstvie novgoródskago arkhiepiskopa Antónia v Tsargrád v kontsé 12.go stoléta*, Saint-Pétersbourg, 1872, pp. 83-84.

antiphone; quoiqu'il en soit, l'usage doit être considéré comme un déclin de la pratique authentique et qui en tout cas n'infirmerait pas celle-ci. Les prières [10] à [13] avaient une destination bien déterminée dans les euchologes cités, même si la place n'était pas toujours exactement la même, et cela était dû au fait qu'à Constantinople on disait les prières avant les psaumes tandis qu'à Jérusalem on les disait après. Le même Euchologe pouvait être interprété d'une façon ou de l'autre.

Aucun doute non plus quant à la prière [9], celle de l'évangile. Elle est entrée tardivement dans l'office et donc dans les euchologes, mais son rôle était bien clairement celui de précéder la lecture de l'évangile, soit avant le Ps 50, soit après la grande doxologie, selon la praxis monastique ou cathédrale (1).

Venons maintenant aux prières [1] à [8] que nous avons toujours supposées être les prières des huit antiphones précédant le Ps 50. Nous étions parvenus aussi à une conclusion semblable à propos des prières des vêpres, pour lesquelles un bon nombre de mss portaient

(1) Le *Typicon de l'Anastasis* que nous venons de citer montre que les deux praxis pouvaient coexister. Dans l'*agrypnie* du dimanche des Rameaux, l'évangile, précédé d'une bien longue psalmodie (*hexapsalmos* — *kathismata* 2e et 3e — *polyeleon* (Ps 134-135) — *amomos* (Ps 118) — odes 1 à 6 du *kanôn* — trois antiphones dominicaux) est suivi du Ps 50 et des odes 7 à 9. Il s'agit du schema *monastique*, même si c'était une célébration du patriarche de Jérusalem; d'ailleurs il n'assistait pas à la psalmodie qui était en charge aux moines *spoudaioi*, lesquels sortaient de l'église lorsque le patriarche faisait son entrée pour le *kanôn*. Le jour suivant, Lundi Saint, l'évangile, avec d'autres lectures, se disait après le *Gloria in excelsis*, selon le schéma *cathédral*. Il est bien curieux, que ce document du XIe s., mais qui selon Dmitrievsky rapporterait les usages du IX-Xe s. (avant les destructions de 1009) et que Krasnosél'tsev attribue hypothétiquement au patriarche Sophronius (après les destructions de 614), ne parle nulle part de prières présidentielles. Pour l'étude générale de ce *Typicon*: A. DMITRIEVSKY, *Drevnéishie Patriárshie Tipikóny: Sviatogróbsky Ierusalímsky i Velíkoi Konstantinópol'skoi Tsérkvi*, Kiev 1907. Ce livre est un compte-rendu très critique de l'édition de Papadopoulos-Kerameus.

Dans la 1ère partie de cet article (p. 429), nous avons parlé de l'évangile des matines du Vendredi Saint. Cet office comporte aujourd'hui la lecture de douze évangiles, mais selon S. JANERAS (*El Viernes Santo en la tradición litúrgica bizantina*, thèse doctorale présentée à l'Institut Oriental en 1970) seul le douzième était propre aux matines; les onze autres (sept selon les anciens lectionnaires) provenaient de la veillée nocturne.

la rubrique « prière du 1er antiphone », etc. jusqu'au « huitième » devant les huit premières prières; le premier antiphone fixe des vêpres étant le Ps 85 et le dernier le Ps 140. Ces mss étaient ceux que dans cet article nous avons numérotés 3.6.8.9.10.11.13.14.15 19.32.34.35.36.43.48.51.

Les mss qui aux matines parlent des huit antiphones sont bien moins nombreux: 12.13.14 (du XIIe s.). D'autres apportent un vestige de ces rubriques en les limitant à l'une ou l'autre prière: 5.6.15 pour [1]; 36 pour [1] à [6]. Nous ne tenons pas compte de 69.70.72.75.78.80.87, car même si quelques-uns de ces mss pouvaient nous rapporter un usage cathédral raccourci, ils ne nous permettent plus de parler de huit antiphones. Donc seulement trois mss nous rapportent d'une manière explicite la praxis des huit antiphones pour l'*orthros*. Sans doute, les dix-sept mss qui la rapportent pour le *lychnicon* pourraient fournir un argument de parité pour les matines, mais nous préférons ne pas nous appuyer uniquement sur cette base.

Qu'est ce que nous savons des antiphones eux-mêmes? Nous renvoyons le lecteur à notre article si souvent cité (P. V., p. 118 ss.) et nous allons reprendre brièvement notre argumentation en faveur de l'existence de ces huit antiphones.

Syméon lui-même ne parle que des huit antiphones des vêpres, que d'ailleurs on ne chantait plus en son temps. Pour les matines nous n'avons que sa description des matines du dimanche; elles n'avaient que cinq antiphones: le premier (Ps 3-62-133) et le dernier (Dan 3,57 et ss.) étaient fixes; entre eux, les trois antiphones du Ps 118 avec les refrains classiques du Psautier de Constantinople. J. Fountoulîs dit que les jours de semaine il y avait six antiphones en hiver et quatre en été; sans doute puise-t-il ce renseignement dans les codex inédits qu'il cite dans son schéma (o.c. p. 156 ss.). D'après celui-ci, les six antiphones d'hiver prendraient la place des trois antiphones du dimanche: ce qui nous donnerait nos huit antiphones. Syméon ne donne que quatre *synaptai*, devant les quatre premiers antiphones; le dernier antiphone variable (*teleutaios*) n'était séparé du dernier antiphone fixe par aucune synaptie. Ces *synaptai* de Syméon ne semblent pas posséder de prière (et en effet, selon lui, on disait les prières pendant le premier antiphone) mais elles l'avaient certainement eu une fois. Mais retournons aux antiphones.

Le même Syméon, dans son Psautier de l'*asmaticos* (*Athen. 2047* (1)) ne prévoit pour les jours de fête que deux antiphones variables: le premier est le *polyeleon* (Ps 134 et 135), le second, l'*ekglogî*, c. à d. un psaume choisi selon le sens de la fête (2). Il donne encore le premier antiphone fixe, mais pas le dernier.

Un document de peu antérieur à Syméon, *Athen. 2061*, que nous avons déjà décrit avec un certain détail (PV, 119-120), nous est plus favorable: il a les huit antiphones aussi bien pour les vêpres que pour les matines. Ce document ne doit pas appartenir à la tradition de Thessalonique du temps de Syméon, puisque celui-ci regrette qu'une telle tradition se soit perdue; ni encore moins à celle de Constantinople, car des visiteurs de la capitale s'étonnent, toujours selon Syméon, et ne semblent pas reconnaître les offices chantés que tant bien que mal on essaie de conserver à Thessalonique.

Nous avons donné à propos des vêpres (p. 120) une table avec la distribution des 68 antiphones variables du Psautier (selon *Athen. 2061*) entre les vêpres et les matines de lundi à vendredi pour la semaine A. Nous avons déjà dit que la semaine B on renversait *grosso modo* l'ordre et que la psalmodie du soir devenait psalmodie du matin et *vice versa*; cela se faisait peut-être en faveur de ceux qui ne pouvaient assister qu'à un seul office par jour, pour leur donner l'occasion d'écouter tout le Psautier en deux semaines consécutives. Nous avions aussi parlé du *teleutaion*, cet antiphone supplémentaire qui se joignait, en le précédant, au huitième antiphone et qui servait de chant d'entrée dans la nef (*eisodicon*).

La psalmodie des matines du samedi était la même pour les deux semaines: les sept cantiques bibliques:

Table V. ANTIPHONES DE L'ORTHROS DU SAMEDI

1°: Ps 3-62-133 + Ps 32 (*teleutaion* des vêpres de la veille)
2°: Cantique de l'Exode
3°: Cantique du Deutéronome

(1) J. FOUNTOULÎS, o.c., p. 42 et ss.

(2) Dans les psautiers russes on imprime encore en guise d'appendice une série de « psaumes choisis » pour les fêtes plus importantes: ceux dont on chante encore le premier verset avec le *Velichdem*, précisément après le *polyeleon*.

4°: Cantique d'Habacuc
5°: Cantiques d'Isaïe et de Jonas
6°: Cantiques d'Anne et de Marie (*Magnificat*)
7°: Cantiques d'Ezechias et de Manassé
8°: Cantique d'Azarie (*teleutaion*) et Cantique des trois Enfants[1]

Antiphones de l'orthros du dimanche

1°: Ps 3-62-133
2°: Ps 118,1-72 + *hypakoî* (et encensement)
3°: Ps 118,73-131
4°: Ps 118,132-170 (*teleutaion–eisodicon*) + Cantique des trois Enfants.

— —

Deux offices à la fin d'*Athen. 2061*, ceux du samedi et du dimanche des Ancêtres et des Pères, décrivent les matines avec bien plus de détails (le dimanche on ajoute deux antiphones supplémentaires au Ps 118, p. ex.). Dans ces offices et dans d'autres offices de l'appendice il devient évident que l'office prévu par *Athen. 2061* est bien un office cathédral, avec *archiereus*, diacres, etc. Les lieux aussi correspondent à la description de Syméon: portes *basilicai*, ambon, etc.

— — —

Un troisième document, le *Typicon de la Grande Eglise* lui-même, a été moins probant que nous ne l'aurions voulu. Nous avons déjà parlé de son étonnante psalmodie de 25 antiphones par jour, divisée entre le matin et le soir, et attribuant à chacun de ces offices un *pensum* allant de 7 à 18 antiphones selon les époques de l'année. Le *minimum* de sept antiphones rentrerait dans notre schéma de six antiphones variables plus le *teleutaion*, qui, comme nous venons de dire, faisait partie du huitième antiphone, mais cela ne résout pas le problème des autres antiphones allant jusqu'à dix-huit...

Nous avions essayé par hypothèse d'attribuer cette rubrique des 25 antiphones par jour à un autre office parallèle à l'office ca-

[1] Cette même psalmodie le Samedi de l'*Akathistos*, selon le *Typicon de la G. Eglise* (Mateos, II, 55).

thédral [1]. *Coislin 213* semblait nous fournir quelques indices en faveur de cette hypothèse, car tout en donnant les prières des huit antiphones, il faisait allusion aux prières des 76 antiphones du Psautier. C'est un témoin de valeur, car il est signé: « *propriété de Stratîgios, presbytre de la grande église et des oratoires patriarcaux* » et est daté de 1027.

Un examen plus attentif du *Typicon de la G. E.* nous a fait découvrir une rubrique bien intéressante: le soir du dimanche des Laitages (II, 11) on annonce: « ... *au kanôn du lundi, s'il a y kanôn complet, on chante un kathisma du psautier et le kanôn; s'il n'y a pas de kanôn, on chante deux kathismata...* ». Cette rubrique est destinée de toute évidence à un office de type palestinien et nullement à l'office de Sainte-Sophie. Sa présence dans le *Typicon* indique que celui-ci pourrait donc contenir des éléments hétérogènes, voire étrangers au culte officiel de la Grande Eglise.

Une remarque de notre Antoine de Nóvgorod, juste après sa description des matines, nous apporte un peu de lumière dans le même sens: il existait encore au début du XIIe s. à Constantinople un monastère d'*akoimîtai* ou *vigilants*. De ces *acémètes* [2] Antoine dit: « *pendant toute la semaine, du soir au matin, ils sont invariablement dans l'église pour prier Dieu; ils font cela toujours. Ils n'ont pas de prêtres séculiers chez eux, mais de vieux moines versés dans les lois du Seigneur* ». Les *acémètes* n'avaient jamais adopté l'office monastique régulier. Depuis le temps de leur fondateur Alexandre, au début du Ve s., ils avaient plusieurs fois réorganisé le rythme de leur *psalmodie perpétuelle* communautaire (assurée par groupes de moines se relayant). Ces moines, qui n'avaient pas de prêtres dans leur communauté selon Antoine (« *pokaiál'nyh otsév beltsév ne dérzhat* ») [3] et qui pourtant devaient avoir un office très simple,

[1] Nous connaissons un autre exemple de cette manière d'organiser parallèlement différents offices dans la même cathédrale: dans celle de Tolède, encore aujourd'hui on chante trois « chœurs » séparés, avec offices différents: celui du chapitre des chanoines, celui de la chapelle mozarabe et celui des « *Reyes Viejos* » (une fondation de la vieille dynastie castillane).

[2] Cf. « acémètes » de J. PARGOIRE, dans DACL, I, 307 et ss. Ces moines avaient comme idéal de vie, outre une observance stricte de l'Ecriture, celui de la psalmodie perpétuelle. Le monastère du Stoudion avait été « acémète » à son origine, mais S. Théodore studite avait au IXe s. adopté l'office de S. Saba.

[3] SAVAITOV, o.c. p. 85.

auraient pu assurer une psalmodie nocturne peut-être à Sainte-Sophie même.

Cette hypothèse a un appui encore dans Antoine de Nóvgorod, qui raconte la vision à Sainte-Sophie qu'un vieux prêtre gardien de nuit a eu pendant son service; probablement il n'était pas seul, puisque le clergé de la Grande Eglise en comptait par centaines à cette époque et que l'église possédait beaucoup trop de reliques et d'objets précieux pour en confier la garde à un seul vieillard. On pourrait attribuer à ce clergé qui passait la nuit dans l'église, la célébration de l'office prévu par les anciens euchologes des *prières de minuit* (1). Si nous voulions pousser notre hypothèse jusqu'au bout, nous dirions que les 25 antiphones du *Typicon* auraient pû être chantés ou récités en deux tranches (selon la longueur des nuits) avant et après l'office relativement bref de minuit. Qu'on nous permette de revenir au témoignage de *Coislin 213*: à côté de l'Euchologe il existait un livre contenant « *les prières des antiphones du psautier, comme les psalmodie la Grande Eglise, au nombre de 74; et les huit prières des odes, et d'autres prières*...». Le rédacteur de cette note ne voit pas d'incompatibilité entre cette affirmation et le fait de donner plus loin les prières des huit antiphones du lucernaire, ainsi que les prières *heothinai* et celles des autres offices canoniques, qui étaient des offices de trois antiphones (2).

Il nous reste encore à résoudre un problème à propos de ce même euchologe (n. 8) et de tous les autres semblables à lui (nn. 3. 9.10.11). Pourquoi, en donnant des offices parallèles, les prières des vêpres sont appelées « prières des antiphones des vêpres » et celle des matines ne sont que « prières *heôthinai* », sans aucune mention d'antiphones? Il est vrai que les nn. 5.6 parlaient d'un *1er antiphone* et que les nn. 12.13.14 étaient tout à fait explicites sur la destination des huit prières à autant d'antiphones, le problème cependant demeure: un même euchologe conserve une terminologie différente pour des pièces équivalentes dans des offices équivalents.

(1) Cf. *Typicon de la G.E.*, II, 307: *antiphonai mesonykticai*, auxquels correspondent sans doute nos *prières mesonykticai*. Nous préparons un article sur les offices de *pannychis*, prières *mesonykticai*, *tritoekti* et Petites Heures.

(2) DMITRIEVSKY, II, 993; plus loin (pp. 1001 et 1003): prières des vêpres et des matines.

La correspondance entre les antiphones des vêpres et des matines était telle (selon *Athen. 2061*) (1) qu'elles étaient même interchangeables: la *semaine B* on chantait aux vêpres les antiphones chantés aux matines de la *semaine A* et viceversa. Nous pensons qu'une certaine explication de la différence systématique de terminologie pourrait se trouver dans le fait que l'ensemble des antiphones des vêpres avait un caractère plus stable que celui des matines. La psalmodie des vêpres (les antiphones 2 à 7) pouvait être supprimée les jours de fête, mais elle ne semble pas avoir été écourtée les autres jours; celle des matines au contraire, pouvait être supprimée et aussi être réduite à un nombre d'antiphones variable inférieur à six; c'était régulièrement le cas des dimanches: trois antiphones les dimanches courants, cinq les dimanches avant Noël (2). En raison du nombre variable des antiphones aux matines, les compilateurs auraient-ils préféré de ne pas destiner les prières à des antiphones fixés d'avance, peut-être pour assurer la récitation de toute la série dans des dimanches successifs. *Sinai 956* (n. 86) (du X[e] s.), qui était un euchologe episcopal, avait établi un choix de trois prières pour les jours de fête (le dimanche il devait y avoir un minimum de quatre prières); on avait fixé le choix sur les prières [**1**], [**3**], [**6**]; dans les autres euchologes complets on choisissait d'après des critères que nous ne connaissons pas; peut-être chaque célébrant était livre dans son choix. Ce serait la raison pour laquelle les euchologes n'attribuaient pas de prières aux antiphones de l'*orthros*, tandis qu'ils le faisaient pour ceux du lucernaire.

CONCLUSIONS

Nous sommes bien conscients, à la fin de cette étude, de ne pas être arrivés à des conclusions tout à fait définitives. Nous pensons cependant, en nous basant sur les quatre-vingt douze euchologes que nous avons examinés, et aussi sur d'autres témoignages indirects, pouvoir nous orienter vers les conclusions suivantes:

(1) D'autres documents musicaux pour les *huit antiphones*: *Laura E. 173* et *148*; *Vatopedi 1527*. Cf. O. STRUNK, *The Byzantine Office at Hagia Sophia*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, 9.10, p. 179 et ss.

(2) Le Ps 118 était précédé par deux antiphones: le 21[e], Ps 41.42 et le 22[e], Ps 43.

1° – Les euchologes du groupe **A**) et **B**) sont des euchologes se référant à la praxis des matines (et des vêpres) célébrées selon l'*asmaticos akolouthia*, propre autrefois à toutes les églises séculières byzantines. Les euchologes **C**) témoignent de l'adaptation de l'euchologe **AB**) à l'office monastique palestinien, qui, célébré lors de l'occupation latine de Constantinople, a remplacé progressivement l'ancien office chanté, jusqu'à devenir le seul office en vigueur. Les euchologes **D**) témoigneraient d'une praxis intermédiaire entre **AB**) et **C**); nous l'avons attribuée aux moines studites, qui, ayant des églises dans les villes, ne pouvaient pas ignorer complètement l'office qu'on chantait dans les églises séculières.

2° – Pour comprendre la fonction des prières de l'Euchologe (les mêmes pour les quatre groupes) il faut tenir compte du groupe **A**) et en partie de **B**), mais nullement de **C**) ni de **D**), qui n'ont fait eux-mêmes qu'emprunter à **A**) et surtout à **B**).

3° – La destination des prières est celle que nous avons suggérée au début de la première partie de cet article et que nous avons continué à soutenir au fur et à mesure de l'examen des mss:

a) Les prières [**1**] à [**8**] correspondent à la psalmodie de l'office prématinal, et précisément aux huit antiphones, selon le Psautier constantinopolitain, qui composaient cette psalmodie les jours ordinaires; leur destination à la psalmodie selon le Psautier palestinien aurait été artificielle et éphémère.

b) La prière [**9**] est celle de l'évangile de la messe; son entrée dans les matines est tardive. Elle occupera des places différentes, selon la place que l'évangile lui-même a occupé.

c) Les prières [**10**], [**11**] et [**12**] ont une place bien évidente dans les mss **AB**) et même dans **D**); il n'y a pas de doute qu'elles ne soient destinées à la partie principale de l'office proprement matinal, c. à d. au Ps 50, aux Ps 148.149.150 (*ainoi*) et à la synaptie finale, respectivement.

d) La dernière prière, [**13**], a conservé dans tous les documents sans exception sa place primitive, qui est celle de la bénédiction finale de l'office.

4° – Ces conclusions évidemment ne valent que pour l'époque où furent écrits nos documents, c. à d. à partir du VIII-IXe s.,

date du *Barberini gr. 336*. Avant cette date nous ne pouvons qu'avancer des hypothèses; il est vrai que [12] et [13] présentent une certaine parenté avec les prières des matines du livre VIIIe des *Constitutions Apostoliques*; il est vrai aussi que, exceptées [9] et [10], nos prières ne sont pas étrangères à la dialectique de la prière traditionnelle juive, et *a priori* de la prière judéo-chrétienne, mais rien ne permet d'en dire davantage quant à leur origine. Puisqu'elles répètent souvent les mêmes idées (surtout le groupe [1] à [8]), elles auraient pu faire partie d'un recueil de prières, peut-être, même d'auteurs différents.

Le mystère de l'origine de ces prières de l'*aurore*, ainsi que de celles du *lucernaire*, est le mystère de la formation de l'Euchologe lui-même. Il ne nous reste qu'à espérer qu'une étude plus exhaustive des sources liturgiques, orientales surtout, nous ouvre les « portes royales » de l'Euchologe et nous introduise dans la lumière de la nef. Jusqu'à ce jour, une grande partie de l'Euchologe byzantin, qui est un des grands trésors du patrimoine de l'Eglise Universelle, restera aussi un de ses grands mystères.

MIGUEL ARRANZ S.J.

L'exil de Manuel II Paléologue à Lemnos

1387-1389

Le séjour de Manuel II Paléologue à Lemnos, où son père, l'empereur Jean V (1341-1391), le relégua en automne ou hiver 1387, est connu seulement par une vingtaine de lettres que Démétrius Cydonès adressa à lui et à ses compagnons et amis (1). Il importe donc de les bien comprendre afin de ne rien laisser échapper qui puisse éclairer cet épisode obscur de la vie du dernier lettré sur le trône de Byzance. Pour cela il faut avoir présent à l'esprit, en les lisant, que l'exil de Manuel à Lemnos était l'aboutissement d'un conflit entre son père et lui, en germe dans certains événements des années 1381 et 1382, et qui devint aigu au printemps 1387, pour des raisons que nous ignorons, au moins en partie (2).

Associé à l'empire par son père en 1373, après la première insurrection de son frère aîné Andronic IV, il fut emprisonné avec son père et son frère Théodore en 1376, quand Andronic, soutenu par les Génois de Péra, s'empara de Byzance.

Évadés en 1379 et accueillis par Mourad Ier, émir des Turcs ottomans, Jean V et Manuel furent réinstallés au pouvoir avec son aide. L'émir fut encore (avec Venise) leur allié principal dans la guerre consécutive avec Andronic IV, réfugié à Péra et soutenu

(1) DÉMÉTRIUS CYDONÈS, *Correspondance*, éd. R. J. Loenertz, t. II (Studi e Testi, 208), Vatican 1960, p. 494-495, tableaux chronologiques XVI et XVII. Noter que ces lettres se trouvent par blocs dans les livres XXXIV-XXXVII de la Correspondance.

(2) Pour l'exposé qui suit voir G. T. DENNIS, *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica 1382-1387*, Rome 1960.

par les Génois (en guerre avec Venise de 1376 à 1382). Or en avril-mai 1381 un accord entre Jean V et Andronic mit fin à la guerre civile, et le 2 novembre 1382 un traité entre Jean V et Gênes le corrobora et le garantit. Aux termes de cet accord Jean V reconnaissait comme héritiers et futurs successeurs au trône Andronic IV et le fils de celui-ci, Jean VII Paléologue. Les deux traités gardent le silence sur le sort réservé à Manuel. Nul doute que ce point ne fût réglé tacitement. On est tenté de supposer qu'on lui rendit, tout en lui laissant le titre de basileus, l'apanage qui fut le sien avant son association à l'empire, c'est-à-dire le gouvernement viager de Thessalonique et de son territoire. C'est là en effet qu'il se rendit en automne 1382 et qu'il s'établit, se faisant reconnaître comme empereur par la population. Mais dans la ville, en proie aux factions, il n'était pas attendu, et pour s'y rendre lui et sa suite quittèrent Constantinople en secret, c'est-à-dire sans faire connaître leur destination. Pourquoi ce secret, et qui donc aurait pu s'opposer à leur départ, si ce n'est l'empereur, père de Manuel? Seulement quelle raison pouvait l'y pousser? Prévoyait-il et craignait-il ce que ferait son fils (et ce qu'il fit en effet) une fois installé à Thessalonique? Ce que Manuel y fit, nous le savons: il partit en guerre contre les Turcs de Mourad, qui assiégeaient la ville de Serrhes en Macédoine, que l'émir considérait déjà comme sienne [1]. En favorisant l'entreprise de son fils, Jean V aurait posé un geste hostile à Mourad, dont il était vassal et tributaire, et il se serait exposé à des représailles. Pour éviter ce danger Manuel entoura de secret son départ. Nous ne savons pas si cette précaution servit à quelque chose et si Mourad crut, ou feignit de croire, à la sincérité et fidélité de Jean V. Avec Manuel ce fut la guerre ouverte. Pendant environ un an elle fut heureuse pour celui-ci. Les lettres de Cydonès nous font entendre l'écho de l'enthousiasme que ses succès inespérés soulevèrent à Constantinople, chez tous ceux qui pensaient comme lui. Puis ce fut la réaction de Mourad, la prise de Serrhes par les Turcs (19 septembre 1383), l'ultimatum aux Thessaloniciens, que Mourad somma de choisir entre la

[1] DENNIS, *The Reign*, p. 66-68. Je considère comme certain avec Dennis que la ville assiégée par les Turcs et délivrée par Manuel, dont Cydonès parle sans la nommer dans sa lettre 244, est Serrhes de Macédoine.

soumission et la perspective d'un siège. L'ultimatum fut rejeté, grâce en partie à l'éloquence de Manuel, et le blocus commença (1). Durant quatre ans, Thessalonique communiqua seulement par mer avec le reste du monde. Pendant ce temps il n'est pas vraisemblable que Mourad ait attaqué directement Constantinople. Mais il a pu encourager et appuyer Andronic IV, empereur à Sélymbrie, qui tenta en 1385 une troisième et dernière fois de s'emparer de Constantinople. Il échoua, et mourut peu après (28 juin 1385). Son insurrection ouvrit la question de la succession au trône, car elle ruina la valeur légale des accords de 1381 et 1382. Vers cette époque, Jean V envoya auprès de Khaïreddin-pacha, beglerbeg de Roumélie et lieutenant de Mourad en Europe, un ambassadeur nommé Paléologue, pour négocier une paix dont profiteraient à la fois Byzance et Thessalonique. Nous apprenons ainsi que Mourad se considérait comme en guerre aussi bien avec Jean V qu'avec Manuel II, et que Jean V essayait de secourir son fils par des démarches diplomatiques. Celles-ci se révélèrent inefficaces et à Thessalonique le parti défaitiste l'emporta. Manuel dut céder à leur pression et, en avril 1387, il quitta Thessalonique, qui capitula peu après. Manuel avait pensé rentrer auprès de son père. Mais celui-ci, craignant probablement des représailles de la part de Mourad, refusa de l'accueillir, ou y mit des conditions que Manuel jugea inacceptables (2). Il chercha donc un refuge à Lesbos, où son cousin germain, Francesco II Gattilusio, l'accueillit sans enthousiasme (3). Abandonné par l'Occident, rejeté par l'Orient chrétien, le prince grec écouta les offres de réconciliation et de paix que lui portèrent des envoyés de Mourad. En conséquence Manuel se rendit à Brousse, à la Porte

(1) Devant une assemblée qui délibérait sur l'ultimatum de Mourad, Manuel prononça un discours qu'il prit la peine de rédiger ensuite en grec littéraire et dont il envoya aussitôt une copie à Démétrius Cydonès, qui répondit par sa lettre 262. Rien ne saurait mieux illustrer la passion des deux correspondants pour la littérature.

(2) Peu avant que Manuel quittât Thessalonique, mais à un moment où le sort de la ville était pratiquement décidé, Cydonès conjurait Manuel d'accepter les conditions que Jean V mettait à son retour; lettre 342, 76-82.

(3) Obligé de camper avec sa petite troupe en dehors de la place forte de Mitylène, Manuel se consola en composant l'épître à Cabasilas; cf. Cydonès, lettre 380.

de l'émir ottoman (1). Comme prix de la réconciliation il dut à tout le moins promettre que, plus tard, quand il aurait succédé à son père, il ne reviendrait pas sur les concessions que celui-ci et Andronic IV avaient faites à Mourad. Il jetait ainsi la base de cette politique de collaboration avec les Turcs qui fut la sienne de 1391 à 1394.

Quand le veto turc fut levé, Manuel II rentra à Byzance. Il y fut accueilli avec des sentiments mixtes, et Jean V mit du temps à se décider sur la façon de traiter son fils. C'est ce que montrent les six lettres que Démétrius Cydonès adressa à Manuel durant les semaines mémorables qui précédèrent immédiatement l'exil du prince à Lemnos. Deux seulement sont munies d'adresses dans les manuscrits. Mais l'identité du destinataire résulte clairement du texte, surtout quand on les lit d'affilée. Nous les analysons dans l'ordre où nous croyons qu'elles furent écrites, en les numérotant de 1 à 6 et en faisant suivre (entre parenthèses) le numéro qu'elles portent dans l'édition.

1. Sans adresse (370)

L'absence prolongée de l'auguste destinataire n'a pas diminué l'affection de Cydonès. S'il n'est pas allé le saluer immédiatement, c'est par prudence, car il craignait que des gens qui le voient, lui, d'un mauvais œil ne causent des ennuis au destinataire, s'ils le voient en sa compagnie. Dès que l'empereur (Jean V Paléologue) le lui aura permis (expressément) il accourra (2).

2. Sans adresse (368 et 368*)

L'espoir (exprimé dans la lettre 370) de revoir bientôt le destinataire et de le fréquenter comme jadis a été déçu. Sans doute après sa longue odyssée l'ami est rentré auprès de son père

(1) Voir les lettres de Cydonès groupées dans le tableau XVII de mon index chronologique, *Correspondance*, t. II p. 494.

(2) Noter dans cette lettre l'expression θεία κεφαλή appliquée au destinataire. Noter que celui-ci est un ami très cher, qui rentre après une absence très longue. Noter enfin que Cydonès, en disgrâce auprès

l'empereur (Jean V). Mais Cydonès est empêché de le voir. La faute en est aux espions et délateurs qui guettent ses moindres gestes et s'en font une arme contre lui. Mais Dieu, qui l'a exaucé en faisant rentrer l'ami (à Constantinople) l'écoutera encore en accordant une paix et une tranquillité parfaites au destinataire, récompensant ainsi les peines que Cydonès a prises pour lui (1).

3. A l'empereur, monseigneur Manuel (372)

Manuel, que Cydonès désirait tant revoir, est maintenant à proximité. Cydonès a pu l'apercevoir, mais sans lui parler. Des illettrés, qui se font gloire de leur ignorance, l'en empêchent. L'envie, vieil ennemi de l'empire romain, s'attaque maintenant à la nature elle-même (en dressant Jean V contre Manuel, son fils) et menace de tout ruiner. Dieu seul peut ramener les beaux jours ou au moins empêcher les malheurs nouveaux qui s'annoncent. Dans le nombre il y a la perspective du départ de Manuel pour Lemnos (où son père veut le reléguer). Manuel y sera réduit à des activités indignes de ses dons naturels (de chef et de prince). Qu'il se soumette à son sort par respect pour son père (qui le lui inflige) et Dieu l'en récompensera (2).

de l'empereur, est en butte aux attaques de ses conseillers. Ces indices réunis désignent clairement comme destinataire Manuel Paléologue, rentrant à Constantinople en automne 1387, après son règne à Thessalonique et son séjour à Brousse.

(1) Noter que le destinataire, ami très cher de l'auteur, est appelé fils de l'empereur et prince héritier. Cydonès est suspect à l'empereur et doit attendre sa permission pour pouvoir communiquer avec le destinataire qui est, de toute évidence, le même que celui de la lettre 370, l'empereur-associé, Manuel II Paléologue.

(2) Les ennemis de Cydonès, qui l'empêchent d'approcher Manuel, sont les conseillers de Jean V; d'après Cydonès ils sont aussi les ennemis de l'Empire romain. Ils sont mûs par l'envie, vieille plaie de cet empire. Ce thème, qui revient dans les lettres suivantes, est aussi celui du poème de Bélisaire, composé vers cette époque, qui fait sûrement écho à un sentiment populaire. Les guerres civiles dont Cydonès fut témoin étaient des guerres contre nature puisqu'elles opposaient les hommes d'un même peuple sous des chefs issus d'un même sang, fils contre père, frère contre frère, petit-fils contre grand-père, neveu contre oncle. Le thème de la nature violée revient dans nos lettres n° 5 (381) et n° 6 (374).

4. A L'EMPEREUR, MONSEIGNEUR MANUEL (373)

Que soient comblés de biens ceux qui ont signalé la présence d'un loup et l'empereur, qui a ordonné qu'on dépiste la bête et qu'on la lui amène quand elle sera capturée (ou abattue?). Les chasseurs, et Manuel qui traquait le loup avec eux, sont rentrés fatigués et bredouilles. Mais Cydonès (qui était peut-être parti en chasse de son côté) a capturé, non pas une bête sauvage mais... un basileus, humain et sage entre tous! En effet, à l'occasion de cette battue il a rencontré Manuel et il a pu, enfin, s'entretenir avec lui. Pas longtemps il est vrai, car Manuel était pressé de rentrer auprès de son père, l'empereur, dans l'âme duquel la nature (c'est-à-dire l'amour paternel) l'a emporté sur l'envie (des conseillers hostiles à Manuel, qui le desservaient auprès de Jean V). Que Dieu donne à Cydonès le bonheur d'être de nouveau associé aux études et aux autres travaux de Manuel, comme jadis (1).

5. SANS ADRESSE (381)

En quittant, la veille, le destinataire, qui lui avait dit de venir plus souvent au palais, Cydonès était au comble de la joie. Il craint néanmoins que des envieux ne prennent occasion de leurs entrevues pour les accuser tous deux auprès de l'empereur (Jean V). Mieux vaut donc attendre une autorisation formelle de celui-ci. Des indices nombreux font croire qu'à présent il écoute moins les ennemis du destinataire et davantage la voix du sang. Cydonès est persuadé qu'il permettra au destinataire de le fréquenter, sûr qu'il est maintenant de leur loyauté (2).

(1) Cydonès compare la rencontre inespérée de son ami avec une chasse fructueuse. Je ne crois pas que dans toute sa Correspondance on trouve une comparaison aussi malheureuse. — Les travaux littéraires auxquels il souhaite d'être associé seront une des principales occupations de Manuel à Lemnos, une de ces occupations qu'il déclare (dans la lettre précédente) indignes de lui!

(2) Par rapport à la lettre précédente la situation a évolué favorablement, puisque Cydonès a pu voir Manuel au palais, et que l'on envisage comme possibles, en principe, d'autres visites. Mais le parti hostile n'a pas désarmé.

6. Sans adresse (374)

Ce qui a empêché Cydonès, la veille au soir, de descendre au port pour faire ses adieux au destinataire qui s'embarquait pour Lemnos, ce n'est pas la peur de faire nuitamment un long chemin pour rentrer chez lui. C'est le zèle fâcheux des intrigants qui s'acharnent contre leur prochain. Ces gens-là font du mal à eux-mêmes et aussi à l'empereur (Jean V), dont ils prétendent servir les intérêts. Pour les éviter, Cydonès s'est tenu à l'écart. Non qu'il eût craint de recevoir un dommage personnel. Pour cela il est trop tard, puisque, par la volonté de l'empereur, le mal est fait. Peut-être l'a-t-on persuadé que l'anéantissement de Cydonès ramènerait les beaux jours de l'Empire romain? Ce n'est donc pas pour éviter un mal menaçant sa personne que Cydonès s'est abstenu de venir faire ses adieux au destinataire; c'est pour ne pas lui porter préjudice. Car si son malheur à lui profitait à la nation, Cydonès le supporterait volontiers. Mais en fait l'ostracisme qui le frappe ne diminue en rien l'hostilité des barbares (turcs). Arrivés au comble, les malheurs de Cydonès ne peuvent plus augmenter. Toutefois si quelque chose le menaçait encore, il se mettra à l'abri en s'expatriant. Ainsi tout le monde sera content; ses compatriotes, qui seront délivrés de sa présence odieuse, et lui-même, parce qu'il trouvera (en Occident) des hommes sensés, et dont le commerce profite à l'esprit. Voilà pourquoi (la veille) il s'est tenu à l'écart, maudissant les responsables et priant Dieu de calmer la mer et d'apaiser l'irritation du père du destinataire, faisant qu'il ferme l'oreille à ces (conseillers) maudits et qu'il entende la voix de la nature, pour son bien et pour celui de ses sujets. Et que le séjour du destinataire à Lemnos soit heureux, afin qu'il se repose après sa longue odyssée [1].

[1] Une distance respectable séparait l'embarcadère impérial de la demeure de Cydonès. On voit par la lettre 410 (notre n° 27) que Cydonès s'y rendait à cheval. L'intention de s'expatrier remonte à l'année 1371. Cydonès réalisa son projet en 1390, mais ne tarda pas à le regretter. Il rentra à Constantinople peu après l'avènement de Manuel II: lettre 430.

* * *

En additionnant le peu d'informations concrètes contenues dans les six lettres résumées ci-dessus on peut se faire une idée des conditions où se trouvaient l'auteur et son correspondant. Ce dernier avait retrouvé son père hésitant sur la façon d'accueillir le fils insubordonné, ce fils qui était aussi son collègue et l'un des prétendants à sa succession, l'autre prétendant étant son neveu Jean VII, seigneur de Sélymbrie. Dans l'entourage de Jean V les avis étaient partagés. Il y avait un parti favorable à Manuel et un parti qui lui était plus ou moins hostile. On ne nous dit pas jusqu'où allait cette hostilité, mais la logique de la situation poussait les extrémistes de la faction à contester le droit de Manuel à la succession de son père, et à se faire les avocats de Jean VII. Les deux partis pouvaient compter au moins sur la neutralité de Mourad, auquel il suffisait que la discorde au sein de la dynastie grecque persistât. Cydonès, qui avait salué avec enthousiasme les succès de Manuel en Macédoine et qui avait ensuite déconseillé son voyage en Turquie, n'en restait pas moins attaché à la personne et à la cause de Manuel. Sans doute pensait-il que celui-ci saurait tout de même mieux résister à la pression turque que son neveu. En tout cas les adversaires de Manuel, qui voyaient en Cydonès un ennemi à neutraliser, le faisaient en affirmant que sa ruine complète serait bien vue à la Sublime Porte (1). Rien ne montre mieux la suzeraineté ottomane sur les restes de l'empire grec. Les années 1387 à 1393 sont celles de la plus grande humiliation de Byzance avant sa chute. Au bout de quelques semaines une solution moyenne prévalut dans les conseils de Jean V. Manuel resterait son héritier présomptif, mais il irait résider à Lemnos et de ce fait n'interviendrait plus dans le gouvernement de l'empire jusqu'à nouvel ordre. Les lettres que Cydonès lui envoya, à lui et à quelques familiers, durant cet exil, nous le montrent partageant son temps entre la chasse et ses travaux littéraires. Nous les résumons dans l'ordre où il est bon de les lire. On ne peut pas les dater absolument, ni même,

(1) A la Porte on était bien renseigné sur ce qui se passait à la cour de Byzance. Dès 1375, Cydonès dénonçait les agissements des sujets de Jean V Paléologue qui n'hésitaient pas à y intriguer contre leur souverain; lettre 117, 22-26.

d'une façon générale, relativement les unes aux autres, sauf dans quelques cas, qui ressortiront de nos résumés. Le nom de Lemnos y est prononcé seulement quatre fois (lettres 387, 398, 397, 401*). La lettre 401* est un brouillon. Dans la copie définitive le nom de l'île est supprimé! Dans l'ensemble on voit seulement que Manuel et ses familiers ne résident pas à Constantinople. La datation 1387-1389, que je propose, est fondée sur la connaissance approfondie de la Correspondance, acquise en travaillant à l'édition de celle-ci. L'âge et l'infirmité m'empêchent malheureusement de la justifier en détail. Qu'on veuille donc bien considérer notre datation comme une hypothèse, pouvant éclairer les textes que nous allons résumer, en les faisant suivre de nos observations quand cela paraîtra utile. Les noms et autres précisions entre parenthèses ne se trouvent pas dans le texte.

7. Sans adresse (379)

Antécédents. Le destinataire est un basileus (Manuel Paléologue) qui demeure dans une île (Lemnos) et qui aime les études et la littérature. Il a demandé que Cydonès lui écrive des lettres fréquentes, longues et belles.

Sommaire. Cydonès n'a pas le talent nécessaire pour écrire comme le destinataire le voudrait, et s'il l'avait jamais eu, les malheurs présents (de l'empire grec et de sa capitale) le lui auraient ôté. Il pourrait tout au plus composer des lamentations et les réponses qui lui viendraient de l'île (de Lemnos, où le basileus réside), lui rapporteraient pareillement des malheurs dignes du renom de celle-ci. Il lui répugne aussi de s'étendre sur ses propres malheurs, bien qu'il sache que son correspondant s'intéresse à son sort personnel. Faute donc de talent littéraire, faute aussi d'une matière agréable à traiter, Cydonès préfère garder le silence. Que le destinataire agrée la présente comme un hommage loyal.

Observations. L'île où Manuel séjourne n'est pas nommée, mais elle est désignée clairement par l'allusion aux Λήμνια κακά de la locution proverbiale. Quand Cydonès se déclare incapable de bien écrire, il obéit à une habitude devenue presque rituelle. Mais ici sa protestation est jumelée avec une complainte sur les malheurs du temps présent. Les deux thèmes reviennent à satiété dans les lettres suivantes. Ici ils justifient la résolution de ne

plus écrire, qui est également un artifice littéraire. La correspondance de Cydonès avec les exilés de Lemnos abonde en formules de ce genre, et elle n'y gagne pas.

8. Au protovestiarite (382)

Antécédents. Le protovestiarite (Théodore Paléologue), gouverneur d'une province importante (Lemnos), héberge chez lui un empereur (Manuel Paléologue). Il l'accompagne à la chasse, il prend ses repas avec lui, il jouit de sa présence, il profite de sa conversation instructive.

Sommaire. Aux joies que procuraient au protovestiarite son gouvernement important, son aisance, la liberté de vivre à son gré, loin des vaines fatigues (du palais de Constantinople), s'est ajoutée celle de fréquenter l'excellent empereur qui loge chez lui. Tout le monde l'en félicite et tout d'abord ceux qui sont auprès de Cydonès (à Constantinople). Ceux-ci ne sont pas seulement privés de ces joies, ils subissent des malheurs multiples et graves, et ils en attendent de pires. Mieux qu'un autre, Cydonès apprécie le bonheur du protovestiarite, car il sait par expérience combien on profite en fréquentant l'empereur (Manuel), bien qu'il fût empêché (par les circonstances ou par les hommes?) de le faire autant qu'il aurait voulu. Que le protovestiarite se laisse donc proclamer heureux par les courtisans (de Byzance), tout occupés à dresser le catalogue de leurs malheurs et celui des joies réservées à d'autres. Cydonès sait que le protovestiarite partagerait volontiers son bonheur avec lui et que l'empereur (Manuel) le traiterait comme il avait l'habitude de le faire (en familier). Que du moins tous les deux se souviennent de lui quand ils s'entretiendront.

Observations. D'après un acte patriarcal d'avril 1394, le protovestiarite Théodore Paléologue était à cette date gouverneur de Lemnos et dans sa lettre 232 Cydonès s'adressait au protovestiarite Paléologue pour se procurer des pelisses de mouton. A Lemnos Manuel Paléologue partageait son temps entre ses travaux littéraires et les plaisirs de la chasse où son hôte l'accompagnait (ligne 11). Le thème de la chasse revient souvent dans les lettres de cette époque: 373,11. 388,24. 392,35. Dans la lettre 401, le passage sur la chasse qui se trouvait dans la première rédaction (401* lin. 13-18) a été supprimé.

9. Sans adresse (383)

Antécédents. Angelos est venu (de Lemnos à Constantinople) comme ambassadeur du destinataire (Manuel Paléologue). Cydonès, ayant su son arrivée, l'a cherché et l'a rencontré près du palais impérial. Il lui a demandé s'il avait une lettre du destinataire pour lui. Angelos lui a dit que non, mais que le destinataire le priait d'excuser cette omission, parce qu'un obstacle (imprévu et indéterminé) l'avait empêché d'écrire. — Nous connaissons ces circonstances par la lettre 391 (ci-dessous n° 15) qui fait suite à la présente et est destinée comme elle à l'empereur Manuel, en résidence forcée à Lemnos.

Sommaire. C'est une marque d'honneur de la part du destinataire de s'être fait excuser par Angelos de n'avoir pas écrit à Cydonès. A un simple particulier comme lui, un basileus comme le destinataire, ne devant rien, n'a pas à présenter d'excuses. D'ailleurs Cydonès, connaissant par expérience l'affection du destinataire pour lui, n'a pas besoin de ces simples signes que sont les lettres pour y croire.

Observations. Angelos est encore mentionné dans les lettres 390, 391, 395 et 402. C'était apparemment un habitant de Lemnos ou un officier stationné dans l'île, qui assurait la liaison entre Manuel II et son père. Comme son nom signifie « messager », on pourrait se demander si c'était vraiment un nom propre. Mais dans la lettre 391 (ligne 36 du texte grec) il est dit expressément que c'était le nom de famille (ἐπωνυμία) du personnage.

10. Sans adresse (385)

Antécédents. Le destinataire se trouve depuis peu hors de sa ville natale (Constantinople), dans l'entourage d'un basileus (Manuel Paléologue, en exil à Lemnos). C'est Cydonès qui l'y a fait entrer, en dépit d'une opposition sérieuse. Dans sa lettre le destinataire (Chrysobergès) a couvert d'éloges les écrits de Cydonès, et il vient d'en lire un en public.

Sommaire. Le destinataire peut se féliciter de ce que la réalité qu'il a trouvée (à Lemnos) n'a pas trompé son attente et Cydonès peut se réjouir avec lui, car si le destinataire jouit seul de la présence de l'empereur (Manuel), Cydonès, qui lui a procuré ce

bonheur, partage sa joie, d'autant plus que ceux qui s'y opposaient enragent. Que le séjour du destinataire à l'étranger (c'est-à-dire hors de Constantinople) soit plus heureux que celui dans sa patrie (c'est-à-dire sa ville natale). Et qu'il s'abstienne dorénavant de lire devant un auditoire mal disposé les écrits de Cydonès et d'en faire l'éloge dans ses lettres. Il sera d'autant plus libre de vaquer à ses propres affaires et il ne donnera pas à d'autres l'occasion de rejeter sur les études la faute des malheurs présents. Qu'il s'applique à ces études avec l'empereur (Manuel). Il s'assurera la bienveillance de celui-ci et le moyen d'en faire bénéficier autrui.

Observations. En lisant à la suite l'une de l'autre notre lettre et la lettre 394 (ci-dessous n° 18), on se convaincra aisément que toutes les deux sont adressées à un même personnage qui vivait dans l'entourage de Manuel Paléologue, et cela grâce à l'influence de Cydonès. La lettre 394 nous livre son nom de famille: Chrysobergès, auquel sont adressées les lettres 387, 394, 402, qui est mentionné dans la lettre 393 à Manuel Paléologue et qu'on reconnaît dans le destinataire de la lettre 403. Cydonès lui parle comme à un ami plus jeune et comme à un disciple. Je le crois identique au Maxime, destinataire de la lettre 333, qui étudiait les œuvres de S. Thomas d'Aquin traduites par Cydonès, au destinataire anonyme des lettres 428 et 443 et, pour tout dire, au futur dominicain fr. Maxime Chrysobergès de Constantinople [1].

11. A l'empereur, monseigneur Manuel (380)

Antécédents. Cydonès vient de lire le « Discours en forme de lettre à Cabasilas » que ce dernier lui a communiqué bien tard. Manuel composa cette épître en été 1387, à Lesbos, où il avait trouvé un refuge (provisoire) après que ses propres sujets l'eurent contraint à quitter Thessalonique et que son père Jean V Paléologue lui eut refusé asile à Constantinople. Quand Cydonès lui écrit, Manuel n'est pas dans la capitale, mais probablement

[1] Avant de connaître l'ensemble des lettres de Cydonès j'ai esquissé une biographie de fr. Maxime; Manuel Calécas, *Correspondance* (Studi e Testi, 152), Vatican 1950, p. 57-63.

à Lemnos. Cependant on attend son retour là où se trouve Cabasilas, c'est-à-dire à Byzance.

Sommaire. Avec Manuel, le divertissement même est grave et noble, plus que les occupations sérieuses du commun des mortels. Preuve en est le discours long et beau à Cabasilas que ce dernier vient de communiquer à Cydonès, après l'avoir gardé trop longtemps pour lui tout seul. C'était là une injustice, mais combien excusable, étant donné la qualité du discours, injustice dont Cabasilas sera puni quand Manuel arrivera (à Constantinople). – En lisant le discours, Cydonès a été frappé par la perfection dans l'art d'écrire qui s'y manifeste, d'autant plus étonnante que Manuel n'a jamais eu de maître. (Cydonès oublie volontairement son propre enseignement). Manuel a écrit le discours en un temps très bref et dans des circonstances très défavorables, grâce à son génie inné. Que le Verbe (de Dieu) lui conserve cette puissance du verbe et fasse de lui un modèle pour qui veut vivre selon la raison. Quant au dialogue sur l'endurance (qui fait le fond du Discours à Cabasilas), qui a lieu près d'une source à l'ombre d'un chêne il valait bien celui que Platon, dans le Phèdre, met dans le bouche de Socrate, sous un platane où les cigales chantent. Toutefois, s'il avait été là, Cydonès n'aurait pas donné raison à Manuel qui, sans se soucier de sa propre réputation, n'a pas voulu désigner le responsable de son malheur (à savoir son père, l'empereur Jean V).

Observations. La lettre 380 n'est pas une réponse. Elle ne contient donc aucun indice permettant de la dater relativement à une lettre antérieure. Aucune autre lettre de Cydonès n'y fait allusion. Nous apprenons seulement qu'un certain temps s'est passé depuis la composition de l'épître de Manuel à Cabasilas, dont la date (été 1387) est certaine. Nous apprenons aussi que Manuel n'est pas à Constantinople, d'où Cydonès lui écrit, mais qu'on s'attend à ce qu'il y retourne. La place que la lettre occupe dans le livre XXXV de la Correspondance rend très probable l'hypothèse qu'elle fut envoyée à Lemnos. Elle reflète les occupations et préoccupations de Cydonès et de son impérial ami à cette époque. Cydonès dit que Cabasilas l'a privé trop longtemps de la lecture d'un écrit qui lui était dû à lui. Savait-il que l'épître, adressée à un Thessalonicien ami de Manuel, lui était destinée, en même temps qu'à son compatriote et ami, Nicolas Cabasilas?

12. A Chrysobergès (387)

Antécédents. Chrysobergès est à Lemnos avec l'empereur (Manuel) et peut-être avec d'autres compagnons, qui viennent de subir, comme lui, une longue épreuve. Lemnos, où Cydonès avait espéré que le destinataire et ses compagnons trouveraient le repos, s'est au contraire montrée fidèle à sa renommée proverbiale et fâcheuse et, à défaut de guerre, leur inflige l'indigence.

Sommaire. L'espoir que Chrysobergès et ses compagnons d'infortune trouveraient le repos à Lemnos a été déçu. Ils y souffrent, non pas de la guerre (comme à Thessalonique?), mais d'une pauvreté extrême. L'accueil inhumain que Lemnos réserve à ses hôtes sera puni, et elle deviendra proverbiale, non plus pour les maux qu'elle inflige, mais pour ceux qu'elle subira. Les percepteurs (de l'impôt) se chargeront de la besogne. Quant à Chrysobergès, il faut qu'il porte sa part du destin commun. Au lieu de se lamenter, il faut prier Dieu et espérer de sa bonté un changement, qui est dans l'ordre des choses. Et puis Chrysobergès partage sa misère avec un empereur - et quel empereur! En souffrant avec lui il accumule un trésor dont il profitera quand le moment sera venu (c'est-à-dire quand Manuel règnera) de demander sa récompense. Et ce moment ne se fera pas attendre. La vertu de l'empereur en est une garantie.

Observations. Avant de débarquer à Lemnos, Chrysobergès et ses compagnons d'exil avaient souffert longuement, et ils avaient couru le risque de périr par l'épée. Ces expressions prennent un sens concret si l'on suppose que lui au moins avait appartenu à l'entourage de Manuel Paléologue dès la guerre de Macédoine et qu'il l'avait peut-être accompagné en Turquie. Il n'est pas clair s'il était parti pour Lemnos avec Manuel, ou s'il le rejoignit seulement plus tard, après avoir vaincu l'opposition de Jean V et de ses conseillers. Une telle opposition s'expliquerait bien de la part de ceux qui voyaient d'un mauvais œil la sympathie de Manuel pour des Latinophrones comme Cydonès et Chrysobergès, surtout si ce dernier était, comme je pense, le thomiste et futur dominicain Maxime.

13. Sans adresse (390)

Antécédents. Angelos est venu (de Lemnos à Constantinople). Il a dit combien le destinataire (inconnu pour nous) désirait recevoir une lettre de Cydonès. Il a promis à Angelos, s'il réussissait à obtenir cette lettre, sa brebis unique, sa dernière protection contre la famine (qui apparemment menace Lemnos). — On voit par les lettres 383, 391 et 395 qu'Angelos fréquentait un basileus (Manuel Paléologue), par la lettre 391 qu'Angelos était bien son nom de famille (ἐπωνυμία) et non pas un simple nom commun, et par les lettres 391 et 395 qu'il servait d'intermédiaire entre Manuel et son père Jean V.

Sommaire. Le fait que le destinataire ait promis de donner son unique (dernière?) brebis à Angelos, si celui-ci obtenait que Cydonès lui écrive, montre le prix qu'il attache à ces lettres. A vrai dire la bête ne valait pas grand-chose, mais elle représentait l'unique espoir que son propriétaire avait de ne pas devenir victime de la famine. Et puis cet admirateur de la prose de Cydonès exigeait qu'Angelos lui apporte la lettre dès qu'il l'aurait obtenue. Cydonès conseille à son correspondant de laisser là tant d'admiration déplacée, de garder sa brebis, de s'emparer encore par la ruse ou par la force de celle qu'Angelos conserve pour survivre. Quant aux lettres de Cydonès, celui-ci lui en enverra gratis tant qu'il voudra, si cela peut l'aider à tromper sa faim.

Observations. Il est impossible de voir si la famine dont parle Cydonès était aussi grave qu'il semble dire. Il a pu exagérer, pour des fins littéraires, le danger que le destinataire courait et la misère où il était réduit. Mais l'exagération n'aurait pas de sens sans un fondement qui la justifierait. Dans les lettres 387 et 393 (nos numéros 12 et 17), il est question, sinon de famine, au moins d'une certaine indigence dont souffraient Manuel et ses compagnons d'exil.

14. A l'empereur (388)

Antécédents. L'empereur (Manuel) séjourne, non à Constantinople, mais en un lieu (Lemnos) qui n'est pas nommé. Il se livre au plaisir de la chasse et il correspond avec Cydonès, qui vient de recevoir une lettre de lui, dans laquelle il lui reprochait son silence et disait qu'il s'adonnait à la chasse avec entrain.

Sommaire. Avant de recevoir la lettre de son auguste correspondant, Cydonès lui avait écrit deux fois. Ses lettres contenaient une défense contre l'accusation (prévue) de silence et une exhortation aux études littéraires. La lettre de l'impérial ami vient de prouver qu'une telle exhortation n'était pas superflue, puisqu'il y déclarait s'adonner entièrement à la chasse. Il s'expose ainsi au danger d'avoir à imiter un personnage qui n'est pas nommé, mais qui appartenait manifestement au cercle de leurs connaissances communes. Après s'être livré à la chasse pendant deux jours (consécutifs) il avait craint pour l'avenir de ses études, mais il avait bientôt regretté sa folie passagère, dont il a honte à présent. De toute façon, son cas doit servir de leçon (à Cydonès et à l'empereur). Mais ce dernier en a-t-il vraiment besoin? L'enthousiasme exclusif pour la chasse que sa lettre manifestait n'était-il pas une feinte, un artifice qui cachait l'activité intellectuelle de l'empereur, occupé à la composition d'une œuvre littéraire, laquelle fera d'autant plus d'effet qu'elle sera moins attendue?

15. Sans adresse (391)

Antécédents. Comme pour la lettre 383 (ci-dessus nº 9), destinée comme celle-ci à l'empereur Manuel. Celui-ci ayant répondu à la lettre 383, Cydonès répond à la réponse, qui est perdue mais qu'on peut reconstruire grâce à la présente. Manuel y prenait prétexte des paroles de Cydonès pour accuser celui-ci de ne pas apprécier ses lettres. Cela, naturellement, il le faisait en plaisantant, et pour trouver l'occasion de développer, avec force sophismes, des lieux communs sur les devoirs de l'amitié.

Sommaire. Quel dédale de raisonnements alambiqués le destinataire oppose à la teneur simple et claire du billet de l'auteur! Quoi de plus tortueux, voire d'absurde, que de reprocher un manque d'amitié à celui qui a écrit à un ami qui, de son côté, n'avait pas écrit, et de concéder à ce dernier le droit de demander des comptes à celui-là? C'est sans doute un artifice sophistique, auquel son auteur lui-même ne croit pas, car vers la fin de sa lettre il admettait que Cydonès aurait peut-être des arguments à opposer aux siens. Cydonès n'en fera rien (qu'il dit, mais il le fera tout de même!). Il a appris l'arrivée d'Angelos, il l'a cherché et l'a trouvé non loin du Palais. Il lui a demandé s'il apportait une lettre du destinataire pour lui. Cela ne voulait pas dire qu'il

croyait y avoir droit, lui, simple particulier, de la part d'un basileus! Mais puisque ce basileus l'a souvent honoré de ses lettres, il s'informait seulement si c'était le cas cette fois. Angelos se hâta d'expliquer qu'un obstacle imprévu avait empêché le basileus d'écrire. Cydonès l'avait cru, d'autant plus qu'il venait, non pas comme un simple messager, mais en ambassadeur chargé d'une mission auprès de l'empereur (Jean V Paléologue), renforçant ainsi la qualité qu'exprimait son nom de famille (Angelos = messager). Avouant donc (dans la lettre 383) qu'il savait gré au basileus d'avoir pensé à lui, Cydonès disait (dans la même lettre) qu'il ne voyait pas pourquoi il (le basileus) s'était cru obligé de lui faire faire des excuses (par Angelos). C'était là un paradoxe qui élevait Cydonès et ravalait son correspondant. Ces propos simples autant que justes ne voulaient pas dire (comme le correspondant feint de le croire) que Cydonès n'appréciait pas les lettres du destinataire ni son amitié.

Observations. Cette lettre est, avec la lettre 383 (n° 9) qui l'a précédée et la lettre 392 (n° 16) qui lui fait suite, le type de la lettre sans contenu, simple prétexte pour montrer que l'auteur sait manier la langue classique. Ce bavardage est ennuyeux et fatigant comme la conversation des fâcheux qui racontent leurs rêves.

16. A l'empereur Manuel (392)

Antécédents. Répondant à la lettre 391 de Cydonès, Manuel a poursuivi le jeu d'esprit et de mots commencé par Cydonès dans la lettre 383. Cydonès s'avoue vaincu.

Sommaire. Il est toujours dangereux de contredire un basileus, surtout quand il joint l'éloquence à la puissance. Cydonès s'avoue vaincu et admet qu'il a eu tort d'écrire (dans la lettre 383) les phrases incriminées par Manuel (d'abord dans sa réponse à la lettre 383 et de nouveau dans la réponse à la lettre 391). Dorénavant il approuvera tout ce que Manuel dira et fera, selon l'usage en vogue au Palais, bien qu'on ne soit pas accoutumé à le voir si accommodant. Il réclamera des lettres de Manuel en quantité, malgré les circonstances difficiles du moment. Manuel aura beau invoquer l'importance et l'urgence des affaires ou prétexter la chasse, Cydonès n'en demandera pas moins, n'en exigera pas moins qu'il lui écrive. S'il ne le fait pas, Cydonès

l'accusera devant le tribunal impérial et l'empereur (Jean V), faisant taire la voix du sang, lui donnera raison. Que Manuel écrive donc. Son éloquence ne tarira pas. A preuve sa dernière lettre, qui témoignait de sa familiarité avec Platon et Démosthène. Mais qu'il distingue bien, à l'école de Platon, entre la philosophie et la sophistique, entre une dialectique saine et une éristique stérile.

17. A l'empereur, monseigneur Manuel (393)

Antécédents. Manuel et les gens de sa maison, pressés par le besoin, ont fait main basse sur du bétail destiné à l'empereur. — Chrysobergès s'est plaint amèrement de la misère dont il souffrait (à Lemnos) —. Manuel a écrit une lettre à Cydonès, dans laquelle il faisait l'éloge de celles de Cydonès. Il a aussi donné de bonnes nouvelles de sa santé. Cydonès répond, reprenant un thème qu'il a touché déjà dans la lettre 379 (notre n° 7).

Sommaire. Les éloges que Manuel décerne dans sa lettre à celles de Cydonès sont l'effet de son amitié pour lui et non de leur mérite littéraire. Cydonès est bien incapable de les écrire belles et longues. Il les écrira donc ordinaires et brèves, pleines seulement de bons sentiments. Il se réjouit de savoir que Manuel va bien. A la santé, la galère (qui porte la présente) ajoutera l'abondance, car elle est chargée des présents que lui fait l'empereur (son père Jean V), qui lui pardonne son tort dans l'affaire des moutons. Chrysobergès (familier de Manuel) n'aura donc plus à se plaindre de la misère, car il aura sa part de ces largesses ainsi que la troupe des autres faméliques. Ils risqueront ivresse et indigestion. Cydonès, laissant ce bonheur aux autres familiers de Manuel, se réserve pour sa part les espérances, cette nourriture des insensés.

Observations. Comme pour la lettre 390 (n° 13), il faut faire, dans la présente, une part à l'hyperbole et à l'ironie.

18. A Chrysobergès (394)

Antécédents. Chrysobergès demeure dans un lieu avec lequel on communique par mer (l'île de Lemnos). Il vit dans la compagnie d'un basileus lettré (Manuel Paléologue) auquel Cydonès lui-même l'a présenté. Il a écrit à celui-ci, le couvrant d'éloges,

mais lui reprochant en même temps de ne pas lui avoir écrit. Avant de recevoir cette lettre, Cydonès lui en avait envoyé une (la lettre 387, ci-dessus n° 12).

Sommaire. Cydonès n'a plus besoin d'excuser son (prétendu) silence, car au moment où il écrit la présente, Chrysobergès aura déjà reçu la lettre désirée. Au lieu de faire des reproches à Cydonès, il aurait dû s'en prendre aux messagers infidèles (qui ne remettent pas les lettres qu'on leur confie) et aux vents (qui retardent les bateaux qui les transportent).

Observations. Pour la personne de Chrysobergès, voir la lettre 385, ci-dessus n° 10.

19. Sans adresse (395)

Antécédents. Angelos est venu (de Lemnos) apportant la nouvelle de la maladie et de la guérison du destinataire (Manuel Paléologue) qui est basileus et fils de basileus. Angelos portait au basileus (Jean V Paléologue) père du destinataire, une lettre autographe de celui-ci.

Sommaire. Ayant appris par Angelos la maladie et la guérison du destinataire, Cydonès souhaite que Dieu lui conserve la santé, lui donne une vie longue et le fasse rentrer (à Constantinople), faisant cesser la nécessité de communiquer par lettres.

Observations. Pour la personne d'Angelos, voir la lettre 383, ci-dessus n° 9.

20. A Chrysobergès (402)

Antécédents. Le père de Chrysobergès a remis à Cydonès la lettre de son fils. Celui-ci fréquente un basileus lettré, ami de Cydonès (Manuel Paléologue, à Lemnos).

Sommaire. Puisque Chrysobergès voudrait recevoir de Cydonès autant de lettres que le basileus (Manuel Paléologue), auquel Cydonès écrit par chaque courrier, il lui en enverra telles qu'il sait les écrire, dénuées d'élégance. Il a répondu sur-le-champ à la lettre que lui a remise le père de Chrysobergès, et il pourrait dire qu'il a envoyé beaucoup d'autres lettres, s'il se rappelait les noms de tous ceux à qui il en a confié, comme fait Chrysobergès quand il énumère les porteurs des siennes, tel Angelos et cet autre, un marchand, et cet autre encore, qui est patron

d'un bateau. Mais que Chrysobergès ne cherche pas dans ces lettres l'élégance littéraire. Les temps sont trop tristes pour ce genre d'exercice. Et puis Chrysobergès montrera sûrement les lettres qu'il recevra au basileus (Manuel) et celui-ci est un critique averti, dont Cydonès craint le jugement.

Observations. Le fait que le père de Chrysobergès est vivant, prouve que ce dernier appartient à une génération plus jeune que Cydonès. Sur Chrysobergès lui-même, voir la lettre 385, ci-dessus n° 10. Comme dans la lettre 379 (ci-dessus n° 7), la protestation d'incapacité littéraire est justifiée par les malheurs du temps. Cydonès dit qu'il redoute le jugement sévère de Manuel Paléologue, auquel Chrysobergès montre ses lettres. Cependant lui-même n'hésite pas à écrire, et même fréquemment, à ce critique exigeant. Ne cherchons pas de logique dans ces amusements littéraires!

21. A L'EMPEREUR MANUEL (398)

Antécédents. Manuel est à Lemnos. En son absence, les Turcs ont essuyé une défaite grave (à Bileće en Bosnie, le 27 Août 1388). L'impératrice (Hélène Paléologine), mère de Manuel, a reçu une lettre de celui-ci et l'a fait lire à Cydonès.

Sommaire. A cause de l'absence de Manuel, qui vit à Lemnos en compagnie de paysans, la défaite grave que les Turcs viennent de subir n'a pas été exploitée. Que Dieu et l'empereur (Jean V Paléologue) mettent fin à cette absence regrettable et regrettée. La lettre de Manuel à sa mère, que celle-ci a fait lire à Cydonès, est une récompense digne de ce qu'elle a fait pour Manuel, qui lui doit sa naissance, son éducation et la formation de son esprit. Tant pis pour les fâcheux qui prétendent que le métier de roi et de guerrier est incompatible avec celui d'homme de lettres; Manuel excelle dans les deux. Grâce aux prières de sa pieuse mère, il accomplira des hauts faits. Cydonès s'est réjoui d'apprendre que Manuel se portait bien et de constater, grâce à la lettre susdite, combien il se surpassait lui-même et comme il surpassait les vétérans des lettres en matière de beau langage.

Observations. La lettre est (avec la lettre 396) datable avec une certitude et une précision suffisantes. Une défaite retentissante des armées turques est un événement tellement rare à cette époque qu'on peut reconnaître dans celle dont on nous

parle la déroute de Bileće en Bosnie, du 27 août 1388, dont les Annales de Raguse ont gardé le souvenir. Mais l'intérêt majeur de la lettre 398 vient de ce qu'elle montre les relations entre Manuel, sa mère l'impératrice Hélène et son ancien précepteur, Démétrius Cydonès. Ce témoignage rejoint celui de Cydonès dans les lettres adressées à Hélène et celui de Manuel dans la lettre unique à sa mère, qu'il a mise en tête de son petit recueil de lettres. Mais nulle part on ne nous dit plus clairement qu'ici que Manuel était redevable à sa mère d'une part de sa formation littéraire. Aurait-elle contribué au choix de Cydonès comme maître de son fils?

22. Sans adresse (403)

Antécédents. Le destinataire (Maxime Chrysobergès?) fréquente un basileus lettré (Manuel Paléologue) auquel Cydonès écrit souvent.

Sommaire. Le destinataire demande que Cydonès lui écrive, comme si l'éloquence du basileus qu'il fréquente ne lui suffisait pas. Cydonès satisfait son désir, mais il est sûr que le destinataire sera vite dégoûté quand il comparera les lettres aux écrits du basileus.

23. A l'empereur Manuel (397)

Antécédents. Manuel est à Lemnos. L'hiver approche.

Sommaire. L'évangile (Matth. XI, 8) dit que les vêtements mous sont pour les rois, mais n'interdit pas les peaux de bique aux simples particuliers. C'est pourtant ce que fait Manuel, qui laisse, lui un lettré, sans protection contre le froid un confrère en littérature comme Cydonès. S'il ne veut pas négliger ses devoirs de basileus lettré, qu'il envoie vite à Cydonès la pelisse plusieurs fois promise, car la saison froide approche. Ce sera un cadeau royal, car par les temps qui courent les empereurs eux-mêmes ne peuvent se permettre des largesses trop coûteuses.

Observations. D'après la lettre 232 au protovestiarite (Théodore) Paléologue, Cydonès se fournissait de pelisses dans le pays où celui-ci demeurait, c'est-à-dire à Lemnos. Voir ci-dessus n° 8, lettre 382. Dans l'édition, j'ai proposé pour notre lettre la date « hiver 1388-1389 ». Mais il pourrait s'agir aussi de l'hiver suivant.

24. Sans adresse (404)

Antécédents. L'empereur (Manuel Paléologue) a remis pour Cydonès une fourrure au destinataire, mais celui-ci ne la lui a pas envoyée.

Sommaire. L'hiver approche et Cydonès aura besoin de la pelisse que le basileus lui a donnée. Que le destinataire (chez qui elle est en dépôt?) ne tarde pas davantage à la lui faire parvenir.

Observations. S'il s'agissait de la pelisse dont il est question dans la lettre 397 (notre n° 23), il faudrait peut-être changer la date « fin automne 1388 » en « hiver 1388-1389 ».

25. A l'empereur Manuel (396)

Antécédents. Un ennemi redoutable de l'empire grec (Mourad Ier, émir des Turcs ottomans) est tombé sous les coups d'ennemis qu'il ne redoutait pas (le Serbe Miloš Obilić, le 15 juin 1389). Mais la situation de l'empire n'en est pas devenue meilleure. — Manuel doit à Cydonès une réponse aux lettres nombreuses que celui-ci lui a envoyées. Cydonès se promet bien d'en tirer honneur et profit intellectuel, comme il a fait pour celle qu'il vient de lire à des amis et de faire applaudir par eux.

Sommaire. Les lettres nombreuses de Cydonès auxquelles Manuel doit répondre sont un capital bien placé, qui ne manquera pas de fructifier, comme celle dont Cydonès vient de donner lecture. Quant à l'homme maudit et insolent (Mourad) qui a tant offensé Dieu et son peuple, il est tombé par la main d'ennemis (les Serbes) dont il ne croyait même pas qu'ils oseraient lui résister. Mais l'empire romain ne se porterait pas mieux, même si tous les Turcs périssaient. Il faut que les Romains cherchent la cause de leurs malheurs là où elle est. Il appartient aux empereurs (Manuel et son père Jean V) d'y penser.

Observations. L'identité de l'ennemi disparu n'étant pas douteuse, la lettre prouve qu'en été 1389 Manuel était toujours en exil. Nous savons d'autre part qu'il était aux côtés de son père lorsque son neveu Jean VII s'empara de la capitale (à l'exception du château-fort de la Porte d'Or), c'est-à-dire au printemps 1390. Il est possible que les préparatifs de guerre de

Jean VII aient décidé le vieil empereur à rappeler près de lui celui que, malgré tout, il considérait comme son collègue et futur successeur.

26. A l'empereur, monseigneur Manuel (401 et 401*)

Antécédents. D'après la rédaction primitive (401*) Manuel est à Lemnos et s'y adonne à la chasse. Ces données précises ont disparu dans la nouvelle recension (401), où la lettre est dépourvue d'adresse. On y voit seulement que Cydonès a écrit deux fois au destinataire, qui est un basileus.

Sommaire (du nº 401).* Cydonès ne sait pas auquel des deux raisonnements (contradictoires) se fier, que Manuel avance pour excuser son silence. En confessant qu'il est débiteur de Cydonès, il mérite l'indulgence, mais la beauté de sa lettre réduit à néant l'argument qu'il tire de son incapacité littéraire. D'autres diraient que Manuel, en basileus, dédaigne de rendre lettre pour lettre à un simple particulier, mais Cydonès ne pense pas que Manuel ironise quand il traite d'« oboles » ses propres lettres, comparées aux « talents » que valent celles de Cydonès. Il croit plutôt que la chasse ne laisse pas à Manuel les loisirs nécessaires pour composer des lettres. Il peut se couvrir de l'autorité d'Homère qui montre Achille se distrayant en jouant de la cithare. C'est d'autant plus vraisemblable qu'à Lemnos il n'a pas l'occasion de se livrer à une occupation sérieuse. Que Manuel en use à sa guise et que Dieu le rende à Cydonès et à la patrie où on l'attend pour le bien de tous et de chacun.

27. Sans adresse (410)

Antécédents. Le destinataire (Manuel Paléologue) vient de rentrer (à Constantinople), à temps pour sauver sa patrie et son père (Jean V Paléologue) qui sont menacés par la guerre (civile).

Sommaire. Une ophtalmie accompagnée de faiblesse et une indisposition générale qui ne lui permettaient pas de monter à cheval, ont empêché Cydonès de venir saluer le destinataire qui rentrait. Mais la joie de savoir que celui qui sauverait la patrie en danger était là a compensé sa douleur. Que le destinataire affronte le péril de la guerre avec courage, car il ne combat pas seulement pour la patrie mais aussi pour son propre père (l'em-

pereur Jean V Paléologue). Cydonès se réjouira de ce que le salut public sera l'œuvre d'un ami, dont il pourra peut-être célébrer les hauts faits.

Observations. Dans l'édition j'ai proposé comme *terminus ante quem* la fin d'octobre 1389. Je m'appuyais sur une lettre du despote Théodore Ier Paléologue, frère de Manuel, à Amédée de Savoie, prince d'Achaïe, du 21 octobre 1389, où Manuel est appelé « empereur de Constantinople ». Il ne s'en suit pas que Manuel était à Constantinople, mais seulement qu'il était, en droit, empereur associé au trône. Or il ne ressort pas des lettres de Cydonès — notre source unique — que Jean V ait jamais cessé de regarder son fils comme son collègue et futur successeur. La lettre 410 montre Manuel arrivant à Constantinople pour assister son père, menacé par un ennemi. S'agit-il de Jean VII, qui était parti pour Gênes, avec l'intention évidente de trouver des alliés qui l'aideraient à s'emparer de la capitale et du trône, comme il le fit en avril 1390?

* * *

Telles sont les lettres que Cydonès envoya à Manuel Paléologue et à ses familiers en exil à Lemnos. On y voit que Manuel, de son côté, lui en envoya un certain nombre. Mais il n'en a pas inséré une seule dans le choix de ses lettres, où pourtant celles adressées à Cydonès tiennent une si grande place. Les réponses de Cydonès à certaines d'entre elles nous permettent de nous en faire une idée assez nette pour ne point regretter leur perte. Toute cette correspondance est un véritable devoir scolaire. Les deux correspondants s'exercent à écrire une langue morte, en exprimant des lieux communs. Malgré ses protestations d'incapacité littéraire, Cydonès continue ou reprend le rôle de professeur qu'il avait tenu auprès de son auguste correspondant quand celui-ci était encore un écolier. L'activité politique avait interrompu la formation littéraire de Manuel, mais il n'avait jamais renoncé à ses aspirations dans ce domaine et il avait toujours tenu à l'opinion de Cydonès. Quand il avait rédigé, dans des circonstances tragiques, son « Discours aux Thessaloniciens assiégés », il en avait envoyé une copie à son ancien précepteur, qui avait répondu par sa lettre 262. Les loisirs de Lemnos donnaient à Manuel l'occasion de reprendre les exercices gramma-

ticaux et stylistiques, sous la direction de Cydonès, tellement plus expérimenté que lui. Seulement le disciple était un basileus, le successeur d'Auguste, de Constantin, de Justinien, et l'étiquette voulait que Cydonès oubliât, en écrivant, la misère actuelle de ce qui avait été le glorieux empire romain. D'où ces considérations fréquentes sur la dignité impériale, qui plaçait Manuel si haut au-dessus de Cydonès. Si le prince avait pu oublier qu'il s'agissait d'exercices de style, il aurait ressenti comme une ironie amère les compliments qu'on faisait à sa « majesté » et à sa « grandeur », lui qui venait de s'abaisser devant le « tyran » des barbares et de reconnaître sa suprématie, lui qui s'apprêtait à servir sous les drapeaux du fils et successeur de Mourad, et à commander sa flotte, la première flotte armée par un souverain ottoman. Car Cydonès ne se faisait pas d'illusion sur l'inanité de la grandiloquente titulature byzantine. En vérité, comment s'y serait-il pris? Par contre il faut prendre au sérieux tous ses soupirs sur les malheurs du temps, soit qu'il déplore la discorde qui divise jusqu'à la famille régnante, soit qu'il gémisse sur l'insolence et la prospérité des Barbares.

Pour l'histoire politique de Byzance, l'exil de Manuel II à Lemnos et la correspondance auquel il donna lieu n'a pour ainsi dire pas d'importance. Ce qui compte, c'est la réconciliation de Manuel avec Mourad Ier. Par cet acte de soumission à l'émir, il s'alignait sur la politique de son père, dont il s'était éloigné en 1382 lorsqu'il tenta, pour la dernière fois, de délivrer, par la force des armes, le peuple et l'empire grecs du joug ottoman. Lorsque, en 1393-1394, Bajazet contraignit ses vassaux grecs à se révolter, il ne pouvait plus être question d'une tentative de libération. Il s'agissait seulement de défendre la capitale et ce qui restait des terres grecques du Péloponèse.

RAYMOND-J. LOENERTZ o.p.

Georgios Philosophos

Ein Korrespondent und Freund des Demetrios Kydones

Ein Blick auf die Landkarte des nordöstlichen Mittelmeerraumes um die Mitte des 14. Jh. zeigt das bunte Bild einer politischen Zersplitterung, die auf Ereignisse zu Anfang des 13. Jh. zurückreicht, sich aber seitdem bereits wieder vielfältig gewandelt hat. Am Bosporos und im thrakischen Gebiet, von der osmanischen Invasion bedroht, vegetiert der Rumpf des byzantinischen Reiches, eingeengt vom bulgarischen Reich im Norden und vom serbischen Reich im Osten, das von der Donau bis zum Golf von Korinth reicht; im Gebiet von Athen und auf der nördlichen Peloponnes haben sich lateinische Staaten gehalten, während den Südteil der Halbinsel das halbselbständige byzantinische Gebiet einnimmt; Kreta und Euböa sind noch venezianisch, Genuesen herrschen auf Chios und ab 1355 auch auf Lesbos; Kleinasien ist fast ganz von türkischen Stämmen beherrscht, nur in seinem Südteil hebt sich das lateinische Königreich Kleinarmenien als größere Einheit heraus, und im Südosten schließt sich der Herrschaftsbereich der Mameluken an. Im nordöstlichen Meereswinkel zwischen Mameluken und Kleinarmenien bleibt schließlich noch Cypern zu nennen, das seit 1192 unter der Herrschaft der Lusignans steht.

Die Beeinflussung dieses Kulturraumes mit "lateinischen", also westlich-abendländischen Elementen, die mit den Kreuzzügen ihren Anfang genommen hat, prägt sich handgreiflich im geographisch-politischen Bereich aus, wirkt aber etwa seit der Mitte des 12. Jh. auch auf das Geistesleben und fordert Byzanz zu immer neuer Auseinandersetzung heraus. Im günstigsten Fall führt diese Konfrontation zu einer vertieften Besinnung auch auf die eigene Tradition und ihre wertbeständigen Leistungen.

Ein Exponent dieser fruchtbaren Beschäftigung mit westlichem Denken und Glauben ist im 14. Jh. ein Mann, der gleichzeitig jahrzehntelang am Kaiserhof in Konstantinopel eine entscheidende Stellung bekleidete und dennoch die Muße fand zu bedeutenden Übersetzungen lateinischer Werke, zu eigenen theologischen Arbeiten und zu einer umfangreichen Korrespondenz, die zum großen Teil erhalten ist: Demetrios Kydones, geboren etwa 1323 ([1]) in Thessalonike.

Seine insgesamt 450 Briefe mit einer Vielzahl von Adressaten sind ein unschätzbares Dokument der Zeitgeschichte und der Prosopographie, und ihre ausgezeichnete Edition durch P. Raymund-Joseph Loenertz ([2]) ist wohl eines der großen Ereignisse für die Byzantinistik der letzten 20 Jahre gewesen. Mit der Auswertung des kostbaren Schatzes wird die Forschung noch auf lange Sicht beschäftigt sein. In jüngster Zeit erschien u.a. eine größere Arbeit über Joannes Laskaris Kalopheros, einen Korrespondenten und Freund des Kydones ([3]), dessen Leben mit Recht als abenteuerlich bezeichnet werden kann. Auch der vorliegende kleine Beitrag wählt sich eine abenteuerliche Gestalt aus der Korrespondenz des Kydones zum Gegenstand. Während aber im Fall des Kalopheros anderes Quellenmaterial einigermaßen reichlich vorhanden ist ([4]), ist Georgios « der Philosoph », dem die folgenden Ausführungen gewidmet sind, mit vielleicht zwei Ausnahmen nur aus den Kydonesbriefen bekannt, und es ist bis heute nicht gelungen, das Geheimnis dieser Persönlichkeit durch neues Quellenmaterial aufzuhellen. Aber auch ohne dies und trotz sorgfältiger Vorar-

([1]) Der Ansatz 1323 c. findet sich jetzt bei R. J. LOENERTZ, *Démétrius Cydonès, I. De la naissance à l'année 1373*, *Or.Chr.Per.* 36 (1970) 48. Derselbe plädiert noch in *Les récueils de lettres de Démétrius Cydonès*, Città del Vaticano 1947, 108, für 1324 c. Eine Begründung für die unterschiedliche Datierung wird nicht gegeben.

([2]) *Démétrius Cydonès, Correspondance*, publ. par R.-J. LOENERTZ, Città del Vaticano, I (1956), II (1960). Vgl. u.a. die Würdigungen durch F. DÖLGER, *Hist. Jb.* 76 (1956) 355 f., P. WIRTH, *B.Z.* 56 (1963) 341-344 und Literaturber. über byz. Geschichte, Veröff. d.J. 1945-1967, *Hist. Zeitschr.*, Sonderheft 3 (1969) 589.

([3]) A. K. ESZER, *Das abenteuerliche Leben des Johannes Laskaris Kalopheros*, Wiesbaden 1969.

([4]) ESZER, *ebd.*, S. 1: « (Kalopheros) hinterließ... einerseits in der Fremde, zumal im Abendland, zahlreiche, wenn auch oft verborgene Spuren seines Wirkens... » und S. 255-257 (Quellenverzeichnis).

beit von Loenertz (1) erscheint eine monographische Abhandlung über Georgios als lohnend (2). Sie stellt sich im ersten Teil die Aufgabe, alles zu sammeln, was sich aus den Briefen des Kydones über die Biographie des Georgios entnehmen läßt, und daraus ein möglichst genaues und im einzelnen belegtes (3) Bild vom Ablauf der Korrespondenz und seinen Lebensdaten zu entwerfen. Im zweiten Teil wird der reizvolle Versuch unternommen, den Charakter des Georgios und die Beziehung der beiden Freunde psychologisch zu interpretieren. Ein Anhang enthält die Rekonstruktion ihrer gesamten Korrespondenz, soweit sie sich mangels erhaltener Georgiosbriefe aus den Kydonesbriefen ergibt, und eine Zeittafel für die bekannten Fakten im Leben des Georgios, vor allem die Etappen seiner Reisen.

I.

Zunächst ist zu klären, welche Briefe aus der Korrespondenz des Kydones als Quellenmaterial für eine Biographie des Georgios zur Verfügung stehen. Demetrios kennt mehrere Adressaten mit diesem Vornamen (4). Ferner fehlt für manche seiner Briefe in den Handschriften die Adresse. Daher ist die Zahl der erhaltenen

(1) Angaben über Georgios finden sich bei LOENERTZ zerstreut in den Anmerkungen zu den entsprechenden Briefen des Kydones, in den «*Recueils*» (s. o., S. 142, Anm. 1) und vor allem in seinem neuesten Aufsatz *Or.Chr. Per.* 36 (1970) 47-72 (s. o., S. 142, Anm. 1).

(2) Außer Loenertz widmet Georgios m.W. nur noch besondere Aufmerksamkeit F. MASAI, *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris 1956, 49-52. Er wendet sich gegen die Identifizierung des Georgios Philosophos mit Gemistos Plethon und kann sie endgültig als haltlos erweisen.

(3) Die vorliegende Untersuchung wurde konzipiert, als der Aufsatz von LOENERTZ in den *Or.Chr.Per.* (s. Anm. 5) noch nicht erschienen war. Sie wird aber durch diesen nicht überflüssig, weil L. wie auch schon im *Récueil* seine biographischen Angaben zu Kydones und so auch zu Georgios nicht eingehend begründet; außerdem fallen Angaben zu Georgios nur als Nebenprodukt ab, da es L. in erster Linie um Kydones geht. Soweit Loenertz Angaben zu Georgios macht, halten sie im wesentlichen einer Nachprüfung stand und sind in hohem Grade zuverlässig, ein weiterer Beweis für die Qualität seiner Arbeitsweise.

(4) Es handelt sich um 1) einen sonst unbekannten Georgios, 2) Georgios Gabrielopulos, 3) Georgios Synadenos Astras und 4) Georgios Philosophos. Näheres weiter unten.

Briefe an Georgios «den Philosophen» nicht mit endgültiger Sicherheit abzugrenzen. Man kann jedoch die unbedingt gesicherten von unsicheren unterscheiden. Zum gesicherten Kern sind die Briefe Nr. 31, 32, 33, 97, 110 und 344 der Ausgabe von Loenertz zu zählen. Ferner beziehen sich die Erwähnungen im Brief Nr. 30 an Raoul Metochites zweifellos auf ihn, schließlich auch die Ausführungen im Brief 293, S. 69 ff. Brief 34 ist wahrscheinlich an Georgios Philosophos gerichtet, und in Nr. 53, Z. 17, und Nr. 88, Z. 49, dürfte von ihm die Rede sein. Eine Leidener Handschrift (1) enthält als Einzelstücke zwei Briefe: einen des Kydones an einen Georgios Gabrielopulos, einen des Gabrielopulos an Kydones, der nicht Antwort auf den ersteren ist (2). Eine Identität des Philosophen mit Gabrielopulos ist nicht ganz auszuschließen (3), obwohl

(1) Bibliotheek der Rijksuniversiteit, *Cod. Voss. gr. Q 44*, f. 62v. Vgl. Loenertz im 1. Bd. der Ausgabe, S. VI f.

(2) Loenertz, *ebd.*, S. VII. Es handelt sich um Kydonesbrief Nr. 130 Loenertz und um den Brief Loenertz, *Ausgabe*, Bd. 1, S. 173, II.

(3) Auf die Möglichkeit weist Loenertz in einer Anmerkung zu Brief 31, Z. 2, hin, ohne die Frage näher zu erörtern. Für die Identität könnten folgende Gründe sprechen: 1) Auch Gabrielopulos trägt in der Überschrift der Handschrift zu Brief 130 (Loenertz) den Beinamen «Philosoph» und die Anrede «Kyris» (im Dativ: κυρῷ), in Übereinstimmung mit den Überschriften zu Brief 31, 32, 110 und 344. Mit Ausnahme der Briefe an Kaiser Manuel II. enthalten nur wenige Briefüberschriften die Anrede «Kyris» mit Bezug auf andere Adressaten (Br. 20, 119, 129, 185, 186, 307), und den Beinamen «der Philosoph» trägt in den Überschriften der Kydonesbriefe niemand außer Georgios Philosophos und Gabrielopulos. Im Brief 53, Z. 17, ist von einem «Philosophos» ohne Namen die Rede, mit dem wahrscheinlich auch Georgios gemeint ist. 2) Die in der Leidener Handschrift überlieferten beiden Briefe zeigen, daß Kydones und Gabrielopulos eng miteinander befreundet sind, was auch für die Beziehung zwischen Kydones und Georgios Philosophos zutrifft. Man beachte allein die jeweilige Anrede in den Briefen. *Brief 130* (Kydones an Gabrielopulos): «Κῦρίς μου, αὐθέντα μου, ἀδελφέ μου» und «Ἀνδρῶν ἐμοὶ βέλτιστε καὶ φίλων ἄριστε, εἴης ἐν ἀγαθοῖς» (Gabrielopulos an Kydones). Gabrielopulos erhebt auch in besonderer Weise Anspruch auf Post von Kydones wie Georgios Philosophos. Vgl. *Br. II*, *Z.* 5 f. mit *Br. 31*,4 ff., *33*,4 ff. und *97*,4 ff. 3) Der Verfasser von Br. II (Loenertz, *Ausgabe*, Bd. 1, S. 173, im Anhang) und Empfänger von *Brief 130*, Gabrielopulos, ist offenbar längere Zeit von Byzanz abwesend gewesen. Er hat vom Kaiser ein Schreiben erhalten, das ihm die Rückkehr nach Byzanz nahelegt (*Br. II*, *Z.* 12 f.), und hat auf seiner Reise auf Lesbos für einige Zeit Station gemacht. Wie weiter unten noch gezeigt wird, hat sich auch Georgios Philosophos lange

der erstere zugleich wohl auch der Verfasser eines Epigramms ist, der den Familiennamen (1) Kydones trägt (2). Die Briefe 160, 162 und 175 sind sicher an einen und denselben Adressaten gerichtet,

---

Zeit fern von der Hauptstadt aufgehalten, und gemäß *Brief 32, Z. 34*, wünscht der Kaiser schließlich seine Rückkehr. Nach *Brief 33, Z. 33*, hat er ihm sogar persönlich geschrieben; Georgios erhält den Brief, als er sich auf der Peloponnes aufhält. 4) Nach *Brief II, Z. 13-18*, hat sich Gabrielopulos von Lesbos zunächst nicht nach Byzanz begeben. Als Grund gibt er den unglücklichen Ausgang einer Angelegenheit für den Kaiser und Kydones an und seine Besorgnis, er könne ihnen angesichts der Lage zur Last fallen. Diese Bemerkung könnte gut von Georgios Philosophos stammen, der in Byzanz für gewisse Gruppen eine persona non grata ist, vgl. weiter unten. Außerdem wird es durch *Brief 293* und *344* unwahrscheinlich, daß Georgios Philosophos, trotz der Aufforderung des Kaisers, *Brief 32* und *33*(?), tatsächlich in der Zwischenzeit einmal in Byzanz gewesen ist; die Erklärung für die Tatsache würde die genannte Bemerkung im Brief des Gabrielopulos geben, wenn er mit Georg. Philos. identisch wäre. Anderes läßt die Identifizierung der beiden Georgioi fraglich erscheinen. Problematisch ist der Beiname Gabrielopulos, der nur in den beiden Briefen der Leidener Handschrift überliefert, sonst aber in der Korrespondenz des Kydones und m.W. auch anderwärts völlig unbekannt ist. Man könnte einwenden, der Beiname « Philosophos » habe in den Überschriften der anderen Briefe den Familiennamen Gabrielopulos verdrängt, aber die Frage wird noch schwieriger durch die Tatsache, daß als Verfasser eines Epigramms noch ein dritter Georgios Philosophos bekannt ist, der den Familiennamen Kydones trägt. Vgl. u., S. 145, Anm. 2. Ein dreigliedriger Familienname ist zwar nicht ausgeschlossen, vgl. u., S. 145, Anm. 1, aber man fragt sich doch, warum in den Quellen jeweils nur eine Hälfte überliefert sein sollte. Ein weiteres Problem gibt die Datierung der beiden Gabrielopulosbriefe auf. Ihre Beziehung zueinander ist schon eine schwierige Frage und erst recht die zu den gesicherten Georgiosbriefen. Die Erörterung erscheint nur sinnvoll im Zusammenhang mit den übrigen Daten des Georgios, und ich verweise auf S. 161, Anm. 1 u. 2. Die Frage nach der Identität des Gabrielopulos mit Georg. Philos. muß also hier offenbleiben, wird aber auch durch die Ausführungen zur Chronologie nicht endgültig geklärt werden.

(1) Zu den Familiennamen in Byzanz s. L. BRÉHIER, *Le monde byzantin III, La civilisation byzantine*, Paris 1950,5-7. Näheres in der Arbeit von H. MORITZ, *Die Zunamen bei den byzantinischen Historikern und Chronisten, Programm des kgl. hum. Gymn. Landshut*, 1896/7. Nach den Ausführungen *ebd.*, S. 40 f. (unter Nr. 2), kommt auch ein dritter Name in Byzanz öfters vor, ohne Heimatname sein zu müssen.

(2) D. BASSI hat das Epigramm in seinem Aufsatz *Sette epigrammi Greci inediti, Riv. di filol. e d'instruzione class.* 26 (1898) 385-398 auf S. 394 veröffentlicht. Es steht im *Cod. Ambros. D 538* inf. aus dem 14. Jh., der

der mit Vornamen Georgios heißt (1), aber es ist wahrscheinlich, daß dieser Adressat nicht mit dem Philosophen identisch ist (2).

die Parallelviten des Plutarch enthält. Dem Plutarchtext sind sieben Epigramme angefügt. Das siebte von ihnen (Nr. 2 bei Bassi) ist ein Epikedeion auf einen gewissen Demetrios Kassandrenos. In der Überschrift steht sein Verfasser im Genetiv: « τοῦ φιλοσόφου Κυδώνῃ Γεωργίου ». Über die näheren Umstände der Abfassung informiert der Schreiber der Handschrift Tzykandyles in der Subskription. Danach ist die Handschrift im Auftrag und mit Unterstützung des Kassandrenos geschrieben und in Mistra auf der Peloponnes vollendet. Kassandrenos starb kurz vor oder genau zum Zeitpunkt ihrer Fertigstellung, für die der Schreiber den 9. April des Weltjahres 6870 = 1362 angibt. Zum Gedächtnis an seinen Auftraggeber schrieb Tzykandyles auf das letzte Blatt (306 r) zwei Gedichte. Das erste, ein Epitaph auf Kassandrenos, ist verfaßt von dem ἀρχιατρός Amanteianos Konstantinos, das zweite ist das Epikedeion. Die anderen 5 wurden später angefügt. Das Epikedeion des Georgios Kydones muß also etwa im April 1362 verfaßt sein. Der besungene Kassandrenos stammt aus einer vornehmen Familie in Thessalonike, stand im Dienst des Kaisers Joannes Kantakuzenos und wurde schließlich Mönch, zuerst in Konstantinopel, dann in Mistra. Da auch der Zuname Kydones auf Thessalonike verweist, dürfte der Dichter des Epikedeion Kassandrenos aus ihrer gemeinsamen Heimatstadt kennen. Für eine Identität des Epigrammschreibers mit dem Georgios der Kydonesbriefe könnte sprechen: 1) der Beiname Philosophos, 2) der etwa zum gleichen Zeitpunkt nachweisliche Aufenthalt des Georgios Philosophos auf der Peloponnes, vgl. u., S. 154, Anm. 7. Nach Bassi, *ebd.*, 386, läßt sich aus Kydones, Brief 110, Z. 8 f., schließen, daß Georg. Philos. und Demetrios Kydones gemeinsame Verwandte haben, was gut zu dem Zunamen Kydones des Epigrammschreibers passen würde. Mir scheint die Deutung der Briefstelle aber nicht zwingend. Wenn Demetrios dort die « οὐκ ἔτ' ὄντας τῶν συγγενῶν » beweinen will, so kann er trotz des fehlenden Poss. pron. ebensogut nur die eigenen Verwandten meinen. Was den Dichter betrifft, so läßt sich vermuten, daß ein Zeitgenosse des Demetrios Kydones, der mit ihm den Familiennamen gemeinsam hat und wahrscheinlich aus Thessalonike stammt, mit diesem in irgendeiner verwandtschaftlichen Beziehung steht. Auf Verwandtschaft des Kydones mit seinem Korrespondenten würde andererseits hinweisen, daß dieser in den Überschriften der gesicherten Briefe stets ohne Familiennamen erscheint. Es spricht also viel für die Identität dieser beiden Georgioi, die den Beinamen eines Philosophen tragen, wahrscheinlich beide mit Kydones verwandt und etwa gleichzeitig in Mistra bezeugt sind.

(1) Der Vorname ergibt sich bei *Br. 160* (ohne Überschr.) aus der Anrede « φίλε Γεώργιε », *Br. 162* aus der zu *Br. 160* passenden Thematik und *Br. 175* aus der Überschrift.

(2) Der Inhalt der Briefe läßt eine Gleichsetzung fraglich erscheinen. Nach *Br. 160* ist Georgios in die Heimat zu Eltern und Freunden zurückgekehrt und hat Demetrios vergessen. Dem. redet ihm zu, wenigstens der

Schließlich scheidet auch Brief 61 als Quelle aus: der handschriftliche Adressat ist ein Georgios, der sich dem Inhalt des Briefes nach einwandfrei als Georgios Synadenos Astras, ein aus anderen Briefen bekannter Korrespondent des Kydones (1), bestimmen läßt (2).

Georgios trägt nach dem Ausweis mehrerer Briefadressen (3) und Briefstellen (4) den Beinamen « Philosophos » (5). Von Beruf ist er aber zweifellos Arzt gewesen (6). Neben der ärztlichen Kunst

---

ἀλήθεια treu zu bleiben. Auch *Brief 162* klagt über das Schweigen des heimgekehrten Freundes; in dem kurzen Schreiben 175 wird das Thema nochmals wiederholt. Aus der Korrespondenz mit Georg. Philos. ergibt sich nicht der geringste Anhaltspunkt, daß dieser auf seinen Reisen die Heimat (Thessalonike?) besucht hat. Allerdings läßt die Bemerkung im *Brief 88, Z.* 49, falls sie sich auf ihn bezieht (vgl. unten, S. 148 f.), die Möglichkeit offen: der dort erwähnte Arzt Georgios ist mit unbekanntem Ziel abgereist. Es ist aber auch der Ton dieser drei Georgiosbriefe ein anderer: weniger von Freund zu Freund als etwa von Lehrer zu Schüler. Da die Briefe im übrigen biographisch wenig hergeben, könnten sie für die Rekonstruktion der Lebensdaten unseres Philosophen ohnehin beiseitegelassen werden.

(1) Alle übrigen Briefe an Astras tragen entweder keine Überschrift (*Br. 54* und *96*) oder die Überschrift « τῷ Ἀστρᾷ » (*Br. 46, 47, 108*). Nur *Br. 61* trägt als Adressaten den Namen « Γεωργίῳ » weswegen Cammelli, ein früherer Herausgeber von Kydonesbriefen, ihn noch dem Philosophen zuschreibt (G. CAMMELLI, *Démétrius Cydonès, Correspondance*, Paris 1930, *Br. Nr. 10* = LOENERTZ *Nr. 61*). Vgl. LOENERTZ, *Or.Chr.Per.* (wie Anm. 1), 56 f. Auch *Brief 160* und *175* LOEN. (vgl. vor Anm.) schreibt Cammelli dem Philosophen zu, während es bei Loenertz heißt « Georgio nescio cui ».

(2) Die beiden einzigen bekannten Quellen, die außer den Kydonesbriefen vielleicht über den Philosophen Auskunft geben, sind also der Brief des Gabrielopulos (LOENERTZ, *Ausgabe*, Bd. 1, S. 173, Nr. II) und das Epigramm der Mailänder Handschrift.

(3) Adressen zu *Brief Nr. 31, 32, 110* und *344*.

(4) *Br. 30, Z.* 11; *Br. 293, Z.* 69 f.; wohl auch *Br. 53, Z.* 17. Vgl. *Br.* 97,30 und *344*,32.

(5) Zum Begriff vgl. F. DÖLGER, *Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byz. Zeit*, in: *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Darmstadt 1964. Kydones meint im Fall des Georgios einen Philosophen im « wissenschaftstechnischen » (Dölger) Sinn. Dasselbe gilt, dem Inhalt des von ihnen Geschriebenen nach, für den Georgios des Epigramms und den der Gabrielopulosbriefe. Vgl. noch u., S. 168 Anm. 4.

(6) So *Br. 110, Z.* 42 f.: « . . . μεθ' Ἱπποκράτους . . . εἶδες ἐπὶ τὸ νόσημα, καὶ μετὰ τῆς τέχνης πρὸς τὸ κακὸν ἀντετάξω ». Vgl. auch *Br. 88, Z.* 49 f. und u., S. 148, Anm. 6.

beschäftigen ihn philosophische (1) und theologische (2) Interessen, denen er seinen Beinamen verdankt, und er scheint auch politisch zeitweilig aktiv gewesen zu sein (3). Aus Andeutungen läßt sich auf eine dichterisch-literarische Begabung schließen (4).

Möglicherweise stammt Georgios wie Demetrios aus Thessalonike (5). Demetrios erwähnt ihn mit hoher Wahrscheinlichkeit erstmals in einem Brief des Jahres 1348 (6), als er sich noch nicht

(1) Vgl. *Br. 31*, 21 f., *33*,4 ff. u. 46-83; *97*,54 ff.; *110*,41 f. und die Ausführungen weiter unten über den Inhalt seiner philosophischen Interessen.

(2) Dafür spricht seine Konversion zur römischen Kirche, *Br. 31*,57ff., der bei einem Mann von seinem geistigen Niveau wohl auch tiefergehende theologische Überlegungen vorangegangen sind. Ferner erscheint er als Gegner des Palamismus, vgl. unten.

(3) Über seine Verwicklung in einen Aufstand der Kreter gegen die venezianische Herrschaft s. unten, S. 157. Vgl. *Br. 344*, Z. 35-37.

(4) Vgl. *Br. 31*, Z. 5, wo Demetrios von dem Brief des Georgios sagt, er sei « mit den Musen » geschrieben. Man denke auch an das Epigramm, das er möglicherweise verfaßt hat, vgl. oben, S. 145, Anm. 2.

(5) Nämlich dann, wenn er den Familiennamen Kydones trägt (vgl. o., S. 145, Anm. 2). Im *Brief 88*, Z. 49 f., spricht Demetrius von dem Arzt Georgios (= Philosophos?) so, als ob er ihn schon lange kennt, was auch auf die gemeinsame Heimat verweisen könnte.

(6) Die Stelle lautet (*Br. Nr. 88*, Z. 49 f.): « ὁ χρηστὸς δὲ Γεώργιος οὐδὲ προσειπὼν ἡμᾶς ᾤχετο, ἀσθενὲς ὡς ἔοικε φάρμακον τὴν τέχνην νομίσας ». Aus dem vorausgehenden Kontext ergibt sich einwandfrei, daß « τέχνη » sich auf die ärztliche Kunst beziehen muß, aus dem Epitheton « χρηστός » ein gewisser Grad freundschaftlicher Vertrautheit. Aus dem Adressaten des Briefes, einem Geistlichen («Viro religioso», Loenertz in der Überschrift zum Brief) ergibt sich kein weiterer Anhaltspunkt für Georgios Philosophos, ebensowenig aus der Datierung (Pestjahr 1348 muß Zeit der Abfassung sein, da Demetrios noch nicht lange in der Hauptstadt ist und seine Mutter noch lebt, die im nächsten Pestjahr 1361/62 bereits tot ist, vgl. unten). Von Georgios Philosophos gibt es sonst erst Nachrichten aus der Zeit nach 1360. Die Nachricht des *Briefes 88* bezieht sich aber sehr wahrscheinlich auf denselben, da die Existenz zweier Ärzte Georgios, die noch dazu mit Demetrios befreundet sind, nicht gerade naheliegend ist. Man nähert sich auch mit den Nachrichten über Georgios Philosophos dadurch dem Jahr 1348 einigermaßen an, wenn man die im *Br. 110* angedeutete langjährige Freundschaft mit Kydones vor dem Jahr 1361/62 berücksichtigt. Zur Datierung der Briefe aus dieser Zeit s. unten. G. Cammelli, wie o., S. 147, Anm. 1, hatte irrigerweise auch die übrigen Georgiosbriefe, die ihm bekannt waren, mit einer Ausnahme auf das frühe Pestjahr datiert. Diese These ist durch die anderslautenden chronologischen Anhalts-

lange in Konstantinopel aufhält ([1]) und noch kaum Freunde dort hat ([2]). Er bedenkt den dort genannten Georgios mit dem Epitheton «χρηστός», woraus sich in jedem Fall ein gewisser Grad freundschaftlicher Vertrautheit entnehmen läßt, mag auch ein ironischer Unterton nicht ausgeschlossen sein: der «Wackere» hat nämlich die Stadt angesichts der grassierenden Pest verlassen, ohne von Demetrios Abschied zu nehmen, «ἀσθενὲς ὡς ἔοικε φάρμακον τὴν τέχνην νομίσας». Bei dem Georgios von 1348 entdeckt man bereits eine Eigenschaft, die den Freund der späteren Briefe auszeichnet: eine gewisse Unstetheit und Unruhe des Charakters; der Arzt weicht vor der Seuche aus, die doch gerade seinen Einsatz erfordert hätte.

Es ist anzunehmen, daß Georgios damals ziemlich bald nach dem Abklingen der Gefahr wieder in die Hauptstadt zurückgekehrt ist. Nach Brief 110, Z. 40 ff., ist Georgios offenbar auf längere Zeit der Freund und Leibarzt des byzantinischen Staatsmannes gewesen. Weiteres über die Jahre ist nicht bekannt. Die Korrespondenz und damit neue Nachrichten über Georgios setzen erst wieder ein, als dieser etwa im Sommer 1361 ([3]) Konstantinopel,

punkte der Georgiosbriefe leicht zu widerlegen. Vgl. dazu die Ausführungen von Giov. MERCATI, *Per l'epistolario di Demetrio Cidone, Stud. biz. neoell.* 3 (1931) 201-230, insbes. 225f. Mercati zieht als erster die Annahme in Zweifel, Georgios sei 1348 an der Pest gestorben, was man aus dem «ᾤχετο» der oben zitierten Stelle zu Unrecht herausgelesen hatte. Masai, wie Anm. 6, S. 52, hält die Gleichsetzung der beiden Georgioi (Philosophos und *Br. 88*) für «gewagt».

([1]) Erst seit Februar 1347 befindet sich Kydones, im Gefolge des Kantakuzenos, in der Hauptstadt. Vgl. LOENERTZ im Aufsatz, wie o., S. 142, Anm. 1 und S. 143, Anm. 1.

([2]) Im *Br. 88*, Z. 40f., klagt Demetrios über die vielen Anfeindungen, die ihn glauben lassen, Freunde habe er überhaupt nur in seiner Heimatstadt.

([3]) Der zeitliche Ansatz für die Abreise des Georgios Philosophos von Byzanz läßt sich wie folgt rekonstruieren: Nach *Br. 110, Z.* 34, leidet Kydones seit etwa einem Jahr an einer Krankheit (Schwindel, Herzbeschwerden, Asthma), die Georgios in ihren Anfangsstadien noch behandelt haben muß (Z. 40-43). Danach wäre Georgios ca. 8-10 Monate vor Abfassung des Briefes 110 abgereist. *Brief 110* ist zur Zeit einer Pestepidemie geschrieben (Z. 28-30). Cammelli hatte noch an die Pest von 1348 gedacht. Kydones berichtet aber (Z. 17-19) von einer Reise in die Heimatstadt und vom Tode der Mutter. Im *Br. 31, Z.* 76, erzählt Kydones von einer Rückkehr nach Byzanz. Daß damit dieselbe Reise gemeint ist, bestätigt

wahrscheinlich für immer, verläßt und sich zunächst nach Cypern begibt. Die Gründe dafür lassen sich aus einigen Briefstellen erschließen. Offenbar hat der Philosoph in Byzanz Meinungen geäußert, die mit der mystischen Theologie des Palamismus, seit 1351 in der orthodoxen Kirche dogmatisiert (1), nicht zu vereinbaren

sich durch andere Parallelnachrichten in *Brief 31* und *110*. *Br. 31* setzt den Cypernaufenthalt des Georgios voraus (s.u.) und den Plan einer Reise zur Peloponnes (Z. 30 f.). Nach *Br. 110*, Z. 46, hat Georgios auf Rhodos Station gemacht, und zwar auf dem Wege zur Peloponnes (Z. 47). Auch die Kritik an seinem früheren Beichtvater Philipp (*Br. 110*, Z. 53) paßt zu der Nachricht über die Spannungen zwischen Georgios und den Lateinern auf Cypern (*Br. 31*, Z. 64 f. und 77 f.). *Brief 31* und 110 sind also ziemlich kurz nacheinander geschrieben. Nun spricht aber *Br. 31*, Z. 50 und Z. 64, von einem Legaten auf Cypern. In dem Zeitraum um die Mitte des 14. Jh. kann nur einer damit gemeint sein: der päpstliche Legat Petrus Thomas, der sich vom 8.12.1359 bis zum 24.10.1362 auf der Insel der Lusignans aufhält (G. HILL, *A History of Cyprus*, Vol. II, Cambridge 1948, 308 und 324). Damit ergibt sich ein zeitlicher Anhaltspunkt für den Aufenthalt des Georgios auf Cypern. Es bleibt noch die Frage, auf welche Pest Kydones anspielt. Als erster hat G. MERCATI, wie Anm. 27, S. 226, Anm. 2, auf die Nachricht einer Kurzchronik von 1391 hingewiesen, die folgenden Wortlaut hat: « Ἐν ἔτει, στωο' ἰνδ. ιε' ὑπὸ (lies: ἐπί) τῆς βασιλείας κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου ἐγένετο θανατικὸν μέγα ἀρξάμενον ἀπὸ μηνὸς Σεπτεμβρίου καὶ ἐκράτησεν χρόνον ἕνα ». Mercati zitiert die Kurzchronik nach J. MÜLLER, *Byz. Analekten II, Sitzungsberichte der Akademie Wien* 9 (1852) 392. Danach wäre eine Pest in Byzanz bezeugt, die von September 1361 bis September 1362 gedauert hat. Es handelt sich um die Kurzchronik, die bei Lampros-Amantos als Nr. 52 ediert ist, vgl. P. SCHREINER, *Studien zu den ΒΡΑΧΕΑ ΧΡΟΝΙΚΑ*, *Misc. Byz. Monac.* 6, München 1967, 20, Anm. 4. R. J. LOENERTZ zitiert in seinem Aufsatz *Pour l'histoire du Péloponnèse au XIVe siècle (1382-1404)*, *Ét. Byz.* 1 (1943) 152-196, auf S. 154 eine parallele Nachricht aus der Kurzchronik Lampros-Am. Nr. 15, die nach SCHREINER, *ebd.*, S. 23, eine mit Nr. 52 gemeinsame, bis 1391 reichende Vorlage benutzt. MERCATI und LOENERTZ berufen sich also praktisch auf dieselbe Quellennachricht, ohne daß Loenertz auf Mercati Bezug nimmt; offenbar hat er dessen Anmerkung übersehen, denn er verwertet nur die Hinweise Mercatis auf die anderen Pestjahre. Kydones spielt in seinem *Brief 110* (wie auch in *Br. 108* und *109*) zweifellos auf diese Pest an. Vgl. LOENERTZ in der Anm. zu *Br. 110*, Z. 28. *Brief 110* ist abgefaßt, als die Pest schon einige Zeit wütete, also im Jahr 1362. Die Abreise des Georgios von Byzanz wäre demnach auf 1361 (etwa Sommer) anzusetzen.

(1) Über den Palamismus und seine Gegner vgl. H.-G. BECK, *Kirche und theol. Literatur im byz. Reich*, München 1959, 322-332, 366 f., 712-714.

waren (1). Zudem steht er zu der Zeit theologisch der römischen Kirche nahe (2). Seine religiöse Einstellung bedingt aber keineswegs notwendig seinen Aufenthalt in der Fremde. Er scheint zwar einflußreiche Feinde in Byzanz zu haben (3), aber ein Zwang zur Abreise hat nicht bestanden. Vielmehr hat er freiwillig die Stadt verlassen, auf der Suche nach einem Staatswesen, in dem die freie Persönlichkeit sich nicht eingeengt fühlt (4). Aus den Briefen des Kydones gewinnt man sogar den Eindruck, als habe hier ein gutes Stück Idealismus und Abenteuerlust Pate gestanden, und der besonnene Staatsmann wird dem Freunde in einem späteren Brief seinen mangelnden Realismus vorhalten (5). Daß Georgios sich Cypern als erstes Reiseziel wählt, scheint durch seine damalige Neigung zur lateinischen Kirche bedingt zu sein. Jedenfalls hat

(1) *Br. 31*, Anm. v. LOENERTZ zu Z. 68. *Ebd.* Z. 71 f.: « σὲ δ' ἔφασκον (sc. die Palamiten) ἐπὶ τὸ ἓν ἀπὸ τοῦ πλήθους ἀναχωρεῖν, καὶ τὴν προσκυνουμένην ἀπειρίαν κακίζειν ». *Br. 110*, Z. 51: « εἰ γὰρ καὶ τοῖς καινοῖς τούτοις ἀντιλέγοντα μέμφονται... » und dazu die Anm. von LOENERTZ: « καινοῖς: Gregorii Palamae doctrina ». Vgl. a. *Br. 30* u. *Br. 53*. Mit seinen Äußerungen hat Georgios nach *Br. 344*, Z. 35-37, auch den Kaiser beleidigt.

(2) Seine auf Cypern erfolgte Konversion zur römischen Kirche ist wohl nicht ohne innere Vorbereitung möglich gewesen, zumal ihn eine solche Freundschaft mit Kydones verbindet (vgl. unten), der einige Zeit zuvor den gleichen Schritt getan hat. Vgl. u., S. 152, Anm. 1.

(3) Vgl. die Reaktion auf seinen Kirchenwechsel *Br. 31*, Z. 65-71, und vor allem die folgenden Zeilen: « σὲ δ' ἔφασκον ἐπὶ τὸ ἓν ἀπὸ τοῦ πλήθους ἀναχωρεῖν, καὶ τὴν προσκυνουμένην ἀπειρίαν κακίζειν. ποῖ τοίνυν χωρήσεις ἢ ποῖ τὸ πρόσωπον τρέψεις πολεμίους ὁρῶν; πάντως ἐρεῖς ὃ πολλάκις, ὡς δυστυχής τις εἴης, παρὰ τούτοις μὲν τἀκείνων, παρ' ἐκείνοις δὲ τὰ τούτων ἐγκωμιάζων. »

(4) Das läßt sich aus mehreren Stellen des *Briefes 32* entnehmen. Z. 14 ff.: « Σὺ δὲ ἔοικας καπνὸν φεύγων εἰς πῦρ ἐμπεσεῖν, καὶ δυσχεραίνων τὴν παρ' ἡμῖν ἀωρίαν τοιαύτας συμφορὰς ὁρᾶν ἀναγκάζῃ... » Z. 22 ff.: « ... χαίρων μὲν ἐνέβαινες εἰς τὴν τριήρη, χαίρων δὲ ἐχωρίζου τῶν φίλων. οὕτως ἡμῶν πάντα ἀνεκτότερα τότε. Νῦν δὲ ἔδει ποτὲ καὶ τοὺς λαγὼς τῶν ὀνειδῶν ἀπηλλάχθαι, καὶ πολλή γε χάρις τοῖς βατράχοις φυγοῦσι. » Anspielung auf Äsop, Fabel 138 Perry. Wie die Frösche noch feiger sind als die Hasen, so ist es anderwärts nach Meinung des Kydones noch schlimmer als in Byzanz, was Freiheit des Lebens und Kultur angeht. Z. 24-26: « μὴ τοίνυν τοῦ λοιποῦ τὴν ἀνομίαν ἡμῖν προσενέγκῃς, μηδὲ τὸ βιάζεσθαι τῶν ἐνταῦθα νόμιζε μόνον... » Im ganzen ist Georgios ein problematischer Typ, der nicht leicht irgendwo zufrieden ist, vgl. *31*,74 f.: « πάντως ἐρεῖς ὃ πολλάκις, ὡς δυστυχής τις εἴης, παρὰ τούτοις μὲν τἀκείνων, παρ' ἐκείνοις δὲ τὰ τούτων ἐγκωμιάζων. » Zu der Deutung, die der Kaiser seiner Abreise gibt, vgl. u., S. 164, Anm. 1.

(5) Vgl. unten, S. 155 und ebd., Anm. 4.

Georgios sich auf Cypern diesem Glauben feierlich angeschlossen, was natürlich seine Gegner in Byzanz erst recht erbittert (1). Vorübergehend scheint ihn auch Peter I., der König von Cypern, besonderer Ehren gewürdigt zu haben (2). Der Friede mit den Lateinern ist aber nicht von Dauer: Georgios hat mit dem päpstlichen Legaten Petrus Thomas eine schwere Auseinandersetzung und verbüßt deswegen(?) eine Gefängnisstrafe mit körperlicher Züchtigung (3). Bald danach schreibt er den ersten Brief an Kydo-

(1) Über die näheren Umstände der Konversion s. *Br. 31*, Z. 57-60. Als Beichtvater des Georgios wird dort ein gewisser Philippos genannt. Zweifellos handelt es sich, wie schon Loenertz zu Z. 58 angemerkt hat, um den Inquisitor der « Romania » Philipp de Bindo Incontri O.P. Vgl. den Aufsatz von R. J. LOENERTZ, *Fr. Philippe de Bindo Incontri O.P. du couvent de Péra, inquisiteur en Orient, Arch. Fratrum Praed.* 18 (1948) 265-280 und von T. KAEPPELI, *Deux nouveaux ouvrages de Fr. Philippe Incontri de Péra O.P., Archiv. Fratr. Praed.* 23 (1953) 163-194. Ebd. 171-183 über sein Leben. Aus der Zeit der Georgiosbriefe ist darüber nur noch das bekannt, was sich aus den *Kydonesbriefen Nr. 31* und *110* entnehmen läßt. Philipp hat sich seit seiner Jugend im Dominikanerkonvent von Pera jenseits des goldenen Hornes aufgehalten, wird 1351 Inquisitor und hilft dem Legaten Petrus Thomas, der sich 1357 und 1359 in Byzanz aufhält, bei seiner Konversionstätigkeit. Aus *Br. 110*,54, läßt sich entnehmen, daß Georgios wie Kydones den Inquisitor bereits in Byzanz gekannt und sehr geschätzt hat. Nach 1359 muß sich Philipp, vielleicht nur vorübergehend, zum Legaten Thomas nach Cypern begeben haben, wie *Br. 31* bezeugt. Vielleicht ist die Bekanntschaft mit dem Inquisitor und wohl auch mit dem Legaten für Georgios der konkrete Anlaß seiner Cypernreise gewesen. Über die Erbitterung seiner Gegner in Byzanz vgl. *Br. 31*, Z. 60: « ...ταῦτα τοίνυν, πολλοῖς πολλῶν ἄξια θανάτων δοκοῦντα », ferner Z. 65-72. Unter « ὑφειμένας » (Z. 69) ist eine theologische Anspielung auf die Gottesvorstellung der Palamiten zu verstehen, vgl. BECK (wie o., S. 150, Anm. 1), S. 328.

(2) So kann man die Wendung im *Brief 31*, Z. 44 f., deuten: « ...καὶ εἰ μέλλεις ἀπολαύσειν ὧν καὶ ὁ ἄρχων ». Es kann aber auch gemeint sein, daß Georgios sogar in einem solchen angenommenen Fall vor den Cyprioten auf der Hut sein soll.

(3) *Br. 31*, Z. 64-65: « οἱ γὰρ τὴν πρὸς τὸν λεγᾶτον ἔνστασιν ἐπαινοῦντες, καὶ τῆς εἱρκτῆς σε καὶ τῶν πληγῶν μακαρίζοντες... » Über Petrus Thomas vgl. o., S. 152, Anm. 1, und PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *The Life of Saint Peter Thomas*, ed. J. SMET, O. Carm., *Textus et Studia Historica Carmelitana*, II, Rom 1954. Nach der Vita hat sich Thomas 1357 und 1359 in Konstantinopel aufgehalten. Vgl. a. *ebd.*, S. 204 f., wonach Thomas eine Rolle bei der Bekehrung des Kydones gespielt und Kaiser Joannes V. im römischen Sinne beeinflußt hat. Thomas hält sich bereits 1357 einmal

nes, der aus der Korrespondenz der beiden Freunde bekannt ist (1). Darin muß Georgios sich über die erlittenen Behelligungen geäußert und über seine negativen Erfahrungen mit dem Legaten nicht gerade zurückhaltend berichtet haben. Nach Ansicht einiger in Byzanz hat Georgios dafür eine besonders strenge Strafe verdient (2). Hat er doch sogar gegen den Legaten den Vorwurf der Päderastie erhoben (3). Das Zerwürfnis mit den Vertretern der westlichen Kirche führt aber nicht zum endgültigen Bruch. Jedenfalls geht der Philosoph nicht so weit, die Lateiner nun offen als Häretiker zu bezeichnen, was die Antilateiner in Byzanz natürlich gern gesehen hätten (4). In die Zeit seines Cypernaufenthaltes fällt auch noch eine Reise nach Palästina, über die nichts Näheres bekannt ist (5).

auf Cypern auf, aber erst seit 1359 als Legat. Aus Kydones, *Br. 31*, ergibt sich nicht, ob die εἱρκτή und die πληγαί des Georgios (Z. 65) unmittelbar auf seine Auseinandersetzung mit dem Legaten zurückzuführen sind.

(1) Kydones erwähnt den Brief in *Nr. 31*, Z. 4-10, 50-55. 74-78.

(2) *Br. 31*, Z. 52-55.

(3) *Br. 31*, Z. 77 f.: « ... ὅτι δὴ παιδεραστίας καὶ τῶν αἰσχίστων ἱερέα καὶ φιλόσοφον ἄνδρα ἐδίωκες ». Die Bezeichnung der namentlich nicht genannten Person als « φιλόσοφος », hier zweifellos in der Bedeutung « Mönch », vgl. DÖLGER, wie o., S. 147, Anm. 5, S. 190, läßt die Entscheidung offen, ob hier der Legat oder der Inquisitor gemeint ist, weil beide einem westlichen Orden angehört haben, Petrus Thomas dem Karmeliter- und Philipp Incontri dem Dominikanerorden, vgl. o., S. 152, Anm. 1 u. 3, die dort zitierte Literatur. So wagt Loenertz in der Anmerkung zu Br. 31, Z. 78, keine Entscheidung. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß auch diese Stelle auf den Legaten zu beziehen ist. Es heißt ja bereits Z. 50 f., Georgios habe mit seinen Äußerungen über diesen viele erzürnt, während Br. 31 keinerlei Anhaltspunkt für Angriffe gegen Philipp Incontri bietet. Die Anspielung im *Brief 110*, Z. 53, die Loenertz in der genannten Anmerkung erwähnt, steht m. E. in einem anderen Zusammenhang, vgl. u., S. 154, Anm. 3.

(4) *Br. 31*, Z. 65-68.

(5) *Br. 31*, Z. 29f., *Br. 97*, 25f., vgl. Z. 48. Ich kann die Ansicht von Loenertz im Aufsatz (wie Anm. 1), S. 63, nicht teilen, daß sich Georgios nach seinem ersten Aufenthalt auf der Peloponnes nochmals nach Palästina begeben habe. Mir scheint, daß Kydones im *Br. 97* vom Sommer 1365 nochmals die Schwierigkeiten im Jahr 1362 aufzählt, den Philosophen irgendwo mit seiner Post zu erreichen. Die Reise nach Palästina und Syrien, von der im Brief 97 die Rede ist, ist ebenso identisch mit der des *Briefes 31* wie der Cypernaufenthalt von *Br. 97*, Z. 25, mit dem des *Br. 31* und der Rhodosaufenthalt von *Br. 97, 28* und *48*, mit dem in *Br.*

Der Bericht, den Georgios dem Freunde über seinen Cypernaufenthalt zukommen läßt, trifft unglücklicherweise in Konstantinopel ein, als Demetrios gerade in Thessalonike weilt [1]. Er gerät in die falschen Hände [2] und erregt einen Skandal, zumal inzwischen die Nachricht von seiner Konversion in Byzanz durchgesickert ist [3]. Seine Äußerungen über den Legaten erregen zumindest in « römisch » eingestellten Kreisen Anstoß [4], und den Antilateinern ist er nicht konsequent genug in seiner Kritik an der römischen Kirche [5]. Als Demetrios nach Byzanz zurückgekehrt ist, schreibt er ihm in dem ersten erhaltenen Brief der Korrespondenz [6] von der Reaktion derer in der Hauptstadt.

Nach den üblen Erfahrungen, die Georgios auf Cypern gemacht hat, verläßt er schließlich die Insel im Jahr 1362 [7], um zur Pelopon-

110, 46, erwähnten. Kydones blickt im *Br. 97* weiter in die Vergangenheit zurück, um die Reiselust des Georgios besser zu belegen und so die Schwierigkeit, ihn mit Post zu erreichen, unter Beweis zu stellen.

(1) *Br. 110*, 17, kombiniert mit *Br. 31*,75 f.

(2) *Br. 31*,76 und 50 f.

(3) Nach *Br. 31*,58, hat Philipp Incontri in Byzanz von der Konversion des Georgios berichtet. Er hat sich also zu der Zeit, als Georgios auf Cypern mit dem Legaten in Streit geriet, anscheinend bereits in Byzanz aufgehalten. Dadurch wird es noch unwahrscheinlicher, daß der o., S. 153, Anm. 3 erwähnte Vorwurf ihn betrifft. Wenn *Br. 110*, Z. 53, bezeugt, daß Georgios im unmittelbar vorausgehenden Brief den Inquisitor als unverschämten Schwätzer (ἰταμὸν καὶ στωμύλον) bezeichnet hat, so liegt der Bezug auf die Aussagen des Philipp Incontri in Byzanz am nächsten. Daß Georgios in dem Brief, den Kydones *110* voraussetzt, bereits auf *31* geantwortet hat, ist wahrscheinlich. Vgl. die Ausführungen im Anhang über die Abfolge der Korrespondenz.

(4) *Br. 31*, Z. 50-57. Man darf nicht vergessen, daß der Kaiser Joannes V. als Sohn einer abendländischen Prinzessin, der Anna von Savoyen, an einer Verständigung mit Rom sehr interessiert war und diese Bereitschaft schließlich auch durch die Tat erwiesen hat, vgl. G. OSTROGORSKY, *Gesch. des byz. Staates*, 3. Aufl., 1963, 444 f.

(5) *Br. 31*, Z. 65-68.

(6) Also im *Br. 31*.

(7) Georgios muß spätestens Anfang 1362 von Cypern abgereist sein, wenn er im April des Jahres das von BASSI edierte Epigramm verfaßt haben soll, vgl. o., S. 145, Anm. 2. Da die Verfasserschaft aber nicht erwiesen ist, kann die Abreise auch einige Monate später erfolgt sein. Auf jeden Fall ist bis zum August 1363 (vgl. u., S. 157, Anm. 2) noch einige Zeit für seinen Aufenthalt auf Rhodos (vgl. u., S. 155, Anm. 2) und auf der Peloponnes (u., S. 155, Anm. 3) sowie evtl. auch noch für weitere Reisen (unten, S. 157, Anm. 1) anzusetzen.

nes zu reisen (1). Auf Rhodos macht er für einige Zeit Station (2). Darauf setzt er seine Fahrt zur Peloponnes fort und begibt sich nach Mistra, wo damals die Kantakuzenen den byzantinischen Teil der Halbinsel verwalten (3). Georgios muß sich von den dortigen Verhältnissen Außerordentliches erwartet haben: in seiner Vorstellung ist die Peloponnes eine Stätte, wo das alte Griechentum und sein freiheitlicher Geist fortwirken (4). In seinen hochgespannten

(1) Auf diese Absicht des Georgios spielt Kydones an im *Br. 31*, Z. 30, und *Br. 110*, Z. 47. An der letzteren Stelle wird präzisierend gesagt, daß er die dortigen « ἄρχοντες » besuchen will, womit nur der Hof des Manuel und Matthäus Kantakuzenos in Mistra gemeint sein kann. Vgl. LOENERTZ zur Stelle.

(2) Darauf spielt *Br. 110*, Z. 46 f., an, wo Demetrios bemerkt, er habe im Brief des Freundes « Rhodos gesehen ». Auf denselben Aufenthalt bezieht sich sicher auch *Br. 97*, Z. 27 f. Vgl. dazu o., S. 153, Anm. 5. Der Aufenthalt auf Rhodos kann nicht lange Zeit gedauert haben, weil Kydones zwar eine Reihe von Briefen dorthin gesandt haben will, *Br. 97*, Z. 48, aber den Philosophen nach *Br. 97* offenbar kein Brief dort erreicht hat.

(3) Über die Herrschaft der Kantakuzenen auf Mistra vgl. D. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée*, I-II, Paris 1932, Athen 1952, und G. GEROLA, *L'effige del despota Giovanni Cantacuzeno*, *Byzantion* 6 (1931) 379-387. Dafür, daß Georgios vor seiner Gefangenschaft in Kreta (s. unten) eine Zeitlang auf der Peloponnes gewesen ist, spricht außer der geäußerten Absicht (vgl. o., S. 155, Anm. 1) am ehesten die Stelle *Br. 97*, Z. 36. Wenn es dort heißt, Georgios sei zur Peloponnes zurückgekehrt, so muß er vorher bereits einmal dort gewesen sein, d.h., vor seinem Aufenthalt in Kreta. Dann wären die Anspielungen im *Br. 32* dem ersten Aufenthalt zuzuordnen, weil sie die frische Enttäuschung des erstmals vor die rauhe Wirklichkeit gestellten Träumers ausdrücken (vgl. weiter unten). Im *Brief 32* fehlt auch jede Anspielung auf die kretischen Erlebnisse. Verwunderlich ist allerdings, daß Demetrios im *Brief 97* nicht die geringste Andeutung macht, er habe einen Brief zur Peloponnes geschickt, sondern nur Briefe nach Syrien, Cypern, Rhodos und Kreta erwähnt.

(4) Die Bezeichnung des Georgios als « λίαν φιλέλλην » war den Gelehrten bereits früh aufgefallen, und man hatte u.a. wegen dieser und einer anderen Stelle (Kydones, *Br. 32*, Z. 19: *Br. 33*, Z. 40) den Philosophen mit Plethon identifizieren wollen. Vgl. o., S. 143, Anm. 2. MASAI (wie o., S. 143, Anm. 2) hat (S. 284) darauf hingewiesen, daß Georgios mit seiner philhellenischen Haltung ein Vorläufer des Gemistos Plethon ist. Vgl. a. MASAI, *ebd.*, 49 ff. Zu der Übertreibung des Gedankens vom Philhellenismus in der spätbyzantinischen Zeit bei einigen Byzantinisten vgl. H.-G. BECK, *Reichsidee und nationale Politik im spätbyzantinischen Staat*, *Byz. Zeitschr.* 53 (1960) 86-94.

Erwartungen sieht der Philhellene sich furchtbar enttäuscht (1). Statt der Gesetze des Lykurg (2) trifft er eine «Κυκλώπων ἀγορά» (3) an. Er gerät anscheinend auch wieder in persönliche Schwierigkeiten, aus denen er keinen Ausweg sieht und die ihm den Schlaf rauben (4). Angesichts dieser Lage bietet ihm Kydones im Brief 32 die Rückkehr nach Byzanz an: der Kaiser sei geneigt, ihn zu empfangen; falls Georgios aber zögere, so werde es für ihn immer schwerer, seinen Herrn gegen die starke Gegnerschaft, die der Philosoph in Byzanz hat, in gnädiger Stimmung zu halten (5). Wie Georgios auf das Angebot reagiert hat, ist nicht bekannt. Es ist auch einigermaßen schwierig, seinen ersten Aufenthalt auf der Peloponnes zeitlich zu umreißen (6). Jedenfalls ist Kydones in der Zeit nicht nur beim Kaiser, sondern auch bei Bekannten in Mistra für Georgios eingetreten (7). Der Philosoph muß in seiner Ent-

(1) Die Enttäuschung des Philosophen spiegelt sich im *Br.* 32 des Kydones (Antwort auf den entsprechenden Brief des Georgios) wider, insbes. Z. 5-7, 14-27. Über den niedrigen Bildungsstand auf der Peloponnes in der Zeit vgl. ZAKYTHENOS, wie o., S. 155, Anm. 3, II, S. 310: «Le niveau intellectuel dans le Péloponnèse byzantin était bas ... Aussi les mœurs étaient-elles rudes et sans aménité».

(2) *Br.* 32, Z. 20.

(3) *Br.* 32, Z. 5. Bekannter ist die Wendung «Κερκώπων ἀγορά», vgl. LOENERTZ in der Anm. zur Stelle, der u.a. auf die Suda verweist. Die Kerkopen sind Zwerggestalten aus der Heraklessage. Nach der SUDA A 301 bezeichnet man mit «ἀγορὰ Κερκώπων» eine Ansammlung von «κακοήθων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων». Georgios versteht die Variante, die er verwendet, im gleichen Sinne. Kydones, *Br.* 32, Z. 5, zitiert offenbar die Wendung des Georgios wörtlich.

(4) *Br.* 32,5-7. Die Wendung «Ὀδυσσεὺς οὐδαμοῦ», die ebenfalls von Georgios geprägt worden sein muß, verstehe ich im Sinne des listenreichen Odysseus, der stets einen Ausweg weiß; sie hat also etwa die Bedeutung «ich weiß keinen Ausweg».

(5) *Br.* 32, Z. 27-37. Vgl. u., S. 164, Anm. 1.

(6) Terminus ante quem ist der 8.8.1363, der Tag des Aufstandes der kandiotischen Ritter, s. weiter unten. Einen genauen terminus post quem gibt es nicht; vgl. aber die Ausführungen o., S. 154, Anm. 7.

(7) Ich halte es für wahrscheinlicher, daß die zwei Stellen im *Br. Nr.* 30, an Raul Metochites, Z. 11-15 und Z. 29-31, sich auf den ersten Aufenthalt des Georgios in Mistra beziehen, da der Philosoph als bisher Unbekannter vorgestellt wird. Dagegen könnte allerdings sprechen, daß Demetrios im *Br.* 30, Z. 11 f., einen sonst unbekannten Brief an Georgios zur Peloponnes erwähnt, während im *Br.* 97 von einem Brief zur Peloponnes vor dem kretischen Aufenthalt nicht die Rede ist, wie bereits o., S. 155,

täuschung doch bald die Peloponnes verlassen haben ([1]). Es folgt ein Aufenthalt auf Kreta, wo am 8. August 1363 ein Aufstand der kandiotischen Ritterschaft gegen die venezianische Unterdrückung ausbricht, der erst am 9. Mai 1364 von Venedig endgültig niedergeschlagen wird ([2]). Georgios wird der Teilnahme an der Konspiration verdächtigt und hat neuerlich eine Kerkerhaft zu verbüßen([3]). Wieder setzt sich Demetrios für ihn beim Kaiser ein, der tatsächlich bei der venezianischen Regierung seine Freilassung erwirken kann ([4]). In ungebrochener Reiselust segelt Georgios nun zunächst nach Genua und kehrt schließlich zur Peloponnes zurück ([5]). Kydo-

Anm. 3, bemerkt. Vielleicht traf auch der Antipalamit Metochites (vgl. LOENERTZ im Aufsatz (wie o., S. 142, Anm. 1), S. 60) erst nach dem ersten Aufenthalt des Georgios auf der Peloponnes ein. So muß in Übereinstimmung mit Loenertz, der 1362-1365 (mit Fragezeichen) ansetzt, die genaue Datierung von *Br. 30* offenbleiben. Dasselbe gilt für die Erwähnung des Georgios (wahrscheinlich) im *Brief Nr. 53* (an einen Antipalamiten), Z. 16-19.

([1]) Gegen Loenertz möchte ich daran festhalten, daß Georgios zwischen dem ersten Aufenthalt auf der Peloponnes und dem auf Kreta keine weiteren Reisen, jedenfalls nicht nachweislich, unternommen hat. Zur Begründung s. o., S. 153, Anm. 5.

([2]) Über die Einzelheiten des kretischen Aufstandes vgl. J. JEGERLEHNER, *Der Aufstand der kandiotischen Ritterschaft gegen das Mutterland Venedig 1363-1365*, *Byz. Zeitschr.* 12 (1903) 78-125 und St. XANTHUDIDES, Ἡ Ἑνετοκρατία ἐν Κρήτῃ καὶ οἱ κατὰ τῶν Ἑνήτων ἀγῶνες τῶν Κρήτων, Athen 1939, 81-98. Xanthudides berichtet zwar von mehreren Aufständen der Kreter im 14. Jh., aber wegen der übrigen Chronologie des Georgios kommt nur dieser in Frage, auf den LOENERTZ in der Anm. zu *Br. 97*, Z. 29, und im Aufsatz (wie o., S. 142), S. 63, hinweist. Ein weiterer Anhaltspunkt dafür, daß Georgios 1363/64 auf Kreta gewesen sein muß, ergibt sich aus der erneuten Erwähnung des Legaten Thomas in *Br. 97*, Z. 54. Dem *Br. 97* des Kydones gehen zwei Briefe des Georgios voraus (Z. 52 f.), in denen der Philosoph den Legaten Thomas angreift. Da nun Kreta des Georgios letzter Aufenthalt vor *Br. 97* ist, ist anzunehmen, daß der Legat dort in seiner Nähe weilte. Das trifft für die Zeit vom März 1363 bis Juli 1364 zu, während derer Thomas Erzbischof von Kreta gewesen ist. Vgl. die Vita, wie o., S. 152, Anm. 3, S. 105, Anm. 6, und S. 118, Anm. 32.

([3]) *Br. 97*, Z. 28-30.

([4]) *Br. 97*, Z. 31-34. Die Stelle läßt sich auch so deuten, daß Georgios bereits wieder in Freiheit war, bevor das Schreiben des Kaisers überhaupt abgesandt wurde. Es heißt nämlich dort: « πρὶν δὲ καὶ τὰ παρ' ἡμῶν προσθεῖναι ταῖς τοῦ βασιλέως ἐπιστολαῖς ἧκέ τις ἀγγέλλων ἰδεῖν τὰς τριήρεις μεθ' ὧν εἰς τὴν Γένουβαν ἔπλεις » (Z. 33-35).

([5]) Zur Reise nach Genua vgl. das Zitat in der vor. Anm. Die Rückkehr zur Peloponnes bezeugt *Br. 97*, Z. 36.

nes hat von dieser Rückkehr Kunde erhalten (1) und schreibt dem Freunde nach längerer Zeit wieder einen Brief (Nr. 97). Besonders wichtig ist ihm die Verteidigung des Thomas von Aquin, den er sehr schätzt (2) gegen die herbe Kritik des Georgios (3). Der Brief des Kydones muß im Sommer 1365 geschrieben sein (4). Lassen sich von 1361 bis zu diesem Zeitpunkt die Aufenthalte des Georgios einigermaßen lückenlos bestimmen, so werden nun die Quellen spärlicher. Zeitlich am nächsten auf Brief 97 folgt Brief 33 des Kydones. Aus ihm ergibt sich, daß Georgios wieder zeitweilig die Peloponnes verlassen hat (5), und Kydones schreibt ihm dorthin, als er vom Kaiser und einem gewissen Kassandrenos über seine Rückkehr informiert wird (6). Eine genaue Datierung des Briefes

(1) Nach *Br.* 97, Z. 36 f., hat Georgios dem Freunde seine Ankunft sofort mitgeteilt und ihn zum baldigen Schreiben gemahnt.

(2) Von allen Byzantinern ist Kydones wohl der beste Kenner des Aquinaten. Vgl. Beck, wie Anm. 31, S. 733 f.

(3) Die Angriffe des Georgios gegen Thomas von Aquin, *Br.* 97, Z. 55: « τοῦ δὲ Θωμᾶ θαυμάζειν ἔφασκες εἴ τί τις δύναιτο χεῖρον λέγειν εἰς ἀμαθίαν· καὶ παρῄνεις μὴ τοῖς ληροῖς ἐκείνου προσκείμενον δοκεῖν τὰ ψυλλῶν ἴχνη περιεργάζεσθαι ». Kydones antwortet darauf (*Br.* 97, Z. 57-61): « ἐκεῖνος μὲν οὖν εἴτε σοφὸς ἦν τὰ θεῖα, εἴτε καὶ παραπαίουσιν οἱ τῶν ἐκείνου λόγων ἐξηρτημένοι, οὐδὲν δεῖ τῆς ἡμῶν μαρτυρίας. ἀρκοῦσι γὰρ αὐτῷ οἱ Γαδείρων ἔξω καὶ μέχρι Στηλῶν Ἡρακλέους οἰκοῦντες, οὗ τῆς σοφίας τοὺς ὅρους οὐδεὶς οἷός τε γέγονεν ὑπερβῆναι ».

(4) Nach *Br.* 97, Z. 67 f., hat Kydones von Georgios erst « mitten im Sommer » einen Brief bekommen, den dieser im Vorjahr zu Beginn des Winters geschrieben hatte. Aus der Annahme, daß Kydones recht bald geantwortet hat (wegen der Vorwürfe des Georgios, er schreibe ihm nicht, Z. 4 ff.) ergibt sich der Ansatz von *Br.* 97 auf einen Sommer. Nach Z. 28 hat Georgios einige Zeit zuvor sein Abenteuer auf Kreta erlebt (vgl. o., S. 157, Anm. 2), und es liegt am nächsten, daß er Kydones noch in dem gleichen Jahr, in dem er aus der kretischen Kerkerhaft befreit wurde, also wohl 1364, zum Schreiben gemahnt hat. Die Mahnung mußte ihm um so dringender erscheinen, als er (nach Z. 50 f. und auch dem vorausgehenden Kontext) wahrscheinlich *Br.* 32 des Kydones nicht erhalten hat. So ergibt sich der Ansatz: Georgios an Kydones Anfang des Winters 1364. Kydones an Georgios Sommer 1365.

(5) *Br.* 33, Z. 33, ist von der Rückkehr zur Peloponnes die Rede.

(6) Die langen Ausführungen Z. 18-34 dienen nur der Erklärung, warum der Kaiser und der genannte Kassandrenos natürlicherweise eher die Rückkehr des Georgios erfahren haben müssen und so Demetrios zum Warten verurteilt war, bis er von ihnen die Nachricht erhielt.

33 ist nicht möglich (1). Georgios hat inzwischen in einem Brief, der Nr. 33 vorausgeht, die positiven Seiten des Thomas von Aquin gewürdigt (2), wenn er auch der grundsätzlichen Einstellung nach Anhänger Platos bleibt (3). Ein weiterer Streitpunkt zwischen den beiden Freunden spitzt sich hingegen immer mehr zu: Georgios wirft Demetrios ständig vor, er schreibe ihm nicht oder zu selten, und dieser pflegt zu antworten, es sei schwierig, jemanden, der ständig auf Reisen sei, mit Post zu erreichen. Hatten schon in dem Brief, auf den Nr. 97 antwortet, die Vorwürfe des Georgios beleidigende Formen angenommen (4), so sucht sich Kydones im Brief 33 mit noch größerer Eloquenz zu exkulpieren (5).

(1) Als terminus post quem ist das Jahr 1366 anzusetzen, da *Brief 33* mindestens ein Jahr nach *Brief 97* geschrieben sein dürfte, dies vor allem im Hinblick auf den Gesinnungswandel des Georgios gegenüber Thomas von Aquin (s. weiter unten), aber auch wegen der erwähnten Abwesenheit des Georgios von der Peloponnes in der Zwischenzeit. Als terminus ante quem nimmt Loenertz mit Recht in der Überschrift zum *Brief 33* das Jahr 1369 an, die Abreise des Demetrios mit Kaiser Joannes V. nach Rom. Nicht nur, daß sich in *Br. 33* keinerlei Hinweis auf diese Reise findet; man sollte auch die Diskussion über den Aquinaten in *Br. 97* und *Br. 33* zeitlich nicht zu sehr auseinanderreißen. Wahrscheinlich ist daher die Abfassung eher auf das Jahr 1366 als auf die späteren Jahre anzusetzen.

(2) *Br. 33*, Z. 46-48: « Πάνυ δὲ ἥσθην καὶ Θωμᾷ διηλλαγμένον ἰδών σε, καὶ ταῖς Διομήδους ἵπποις καὶ τοῖς Λαβυρίνθοις τὴν ἐκείνου διαλεκτικὴν παρεικάζοντα ».

(3) Daß er gerade im vorausgehenden Brief sich wieder ausdrücklich zu Platon bekannt hat, ergibt sich aus Z. 4: « σὺ μὲν τοῦ Πλάτωνος οὕτως ἐξηρτημένος καὶ τῆς ἐκείνου Μούσης δεύτερα πάντα τιθέμενος... » Demetrios argumentiert daher gern mit Platostellen gegen Georgios: *Br. 33*, Z. 6-8, 11-16, 59-61, 67-69. In seiner Verehrung für Thomas von Aquin geht Demetrios bis zu der Annahme, Platon hätte die Akademie verlassen und sich der Kirche zugewandt, wenn er mit Thomas hätte diskutieren können (Z. 72-76).

(4) *Br. 97*, Z. 4-7 : « Τὰ μὲν καθ' ἡμῶν σκώμματα μεγάλα καὶ χαλεπά, καὶ οἷα μηδ' ἂν ἀνεκτὰ δόξαι τοῖς ἀγνοοῦσι τὰ σά. πάντως δ' εἰ βαλεῖν ἡμᾶς ἐπεχείρεις οὐκ ἂν πικρότερον ἐφ' ἡμᾶς βέλος ἀφῆκας, ἢ φάσκων παντάπασιν ἀπογνῶναι τοῦ τι παρ' ἡμῶν δέξασθαι τῶν εἰς φιλίαν ἡκόντων ».

(5) Zu Beginn des Briefes hält Kydones dem Freund, der sich wegen ausbleibender Post von ihm ungerecht behandelt glaubt, das Wort Platons vor, Unrecht leiden sei besser als Unrecht tun (Z. 4-8). Er selbst ist allerdings nicht bereit, nach dieser Maxime zu handeln und die Vorwürfe des Georgios still zu ertragen. Auch dafür kann er sich auf Platon berufen, der seinen Sokrates ohne Bedenken sich selbst verteidigen läßt und auch in seinen übrigen Schriften die Redepartner für ihren berechtigten Stand-

Der nächste und gleichzeitig letzte gesicherte Brief des Kydones an Georgios stammt erst etwa aus dem Jahr 1383 (1), aber ihm voraus geht zumindest noch ein wahrscheinlicher Brief: Im Sommer 1371 schreibt Kydones nach der Rückkehr von Venedig aus Konstantinopel an einen Adressaten auf der Peloponnes. Der Brief (Nr. 34) trägt keine Überschrift (2). Auch aus dem Inhalt ergibt sich kein sicherer Anhaltspunkt für den Empfänger (3). Über die Biographie des Philosophen könnte man aus dem Schreiben ohnehin nichts erfahren außer der Tatsache, daß er um die Zeit noch oder wieder auf der Peloponnes weilt und in seinen Reaktionen auf die Säumigkeit des Freundes im Briefeschreiben höflicher geworden ist (4). Nach der erschlossenen Datierung von Loenertz ist einige Monate vorher (5) vermutlich auch der Brief des Gabrielopulos an Kydones geschrieben (6), jedoch nicht von der Peloponnes, sondern von Lesbos aus. Falls der Ansatz von Loenertz zutrifft, ist es zumindest ausgeschlossen, daß es in einem

punkt eintreten läßt (Z. 8-16). Kydones kommt nun konkret auf die Äußerungen des Georgios zu sprechen: er hat ihm Undankbarkeit vorgehalten und sich für außerstande erklärt, seinem Freund das Schweigen zu verzeihen (Z. 16-19). Schließlich haben der Kaiser und Kassandrenos ihm ja auch geschrieben (Z. 19 f.). Kydones versucht ihm plausibel zu machen, daß es dem Kaiser und auch dem genannten Kassandrenos wesentlich leichter fällt, von der Peloponnes Nachrichten zu erhalten als ihm, der wohl für einige Zeit vom Hofe abwesend war (vgl. Loenertz, Aufsatz wie o., S. 142, Anm. 1 [, S. 63, der auf einen Aufenthalt im Manganakloster hin weist) (Z. 20-36). Abschließend sucht er ihn seiner ständigen Freundschaft und Dankbarkeit zu versichern (Z. 36-46). Der zweite Teil des Briefes ist dann dem Thema Thomas von Aquin gewidmet (Z. 46-83).

(1) S. weiter unten.

(2) Die Datierung auf Sommer 1371 (Loenertz) ergibt sich einwandfrei aus Z. 16-23 (Rückkehr von Venedig).

(3) Loenertz nennt in seiner Überschrift Georgios Philosophos mit Fragezeichen als Empfänger. Vgl. a. nächste Anm.

(4) Kydones vermerkt es dankbar, daß Georgios bzw. der unbekannte Empfänger des Briefes in einem vorausgehenden Schreiben die ausbleibende Post nicht sofort « Hybris » genannt, sondern ihn nach seinen Verteidigungsgründen gefragt hat (Z. 4-6). In dieser Formulierung könnte man eine Beziehung zu *Brief 33* sehen, wo Kydones ja das Recht auf Selbstverteidigung gefordert hatte. Es ist daher einigermaßen wahrscheinlich, daß Georgios der Empfänger des Briefes ist.

(5) Loenertz, Ausgabe, Bd. I, S. 173, Nr. II, datiert 1370-1371?

(6) Vgl. oben, S. 144 mit Anm. 1-3 und S. 145.

von den beiden Briefen um Georgios Philosophos geht [1]. Ebenso unsicher sind Datierung und Zuordnung des Briefes Nr. 130 von Kydones an Gabrielopulos [2].

(1) Wie LOENERTZ selbst durch das Fragezeichen bekundet, ist der zeitliche Ansatz keineswegs gesichert. Er nimmt an, daß der Brief des Gabrielopulos nach Venedig adressiert ist, wo sich Kydones von Frühjahr 1370 bis Sommer 1371 aufgehalten hat. Vgl. R.-J. LOENERTZ, *Jean V Paléologue à Venise (1370-1371)*, *Rev. Ét. Byz.* 16 (1053) 217 ff. Der entscheidende Anhaltspunkt für die Datierung ist die Bemerkung des Gabrielopulos, dem Kaiser und Kydones sei eine Sache nicht « κατ' ἐλπίδας » ausgegangen, und ein böser Dämon verhindere ständig ihren Erfolg (Z. 13 f.). Das kann, muß sich aber nicht auf den unglücklichen Aufenthalt in Venedig beziehen. Auch die Nachricht vom Tod eines Metropoliten der « anderen Stadt » auf Lesbos (wohl Methymna) führt nicht weiter, weil unsere Kenntnis der Bischofsreihe auf Lesbos für diese Zeit recht lückenhaft ist. Was sich aus MIKLOSICH-MÜLLER, Bd. I, und Michel LEQUIEN, *Oriens Christianus*, Bd. I, S. 963 f., entnehmen läßt, reicht zur Klärung der Frage nicht aus.

(2) Br. 130 muß in einer Zeit geschrieben sein, als der Onkel des Kaisers eine bedeutende Stellung auf Lesbos hat (Z. 10). Damit kann nur Francesco I. Gattilusi gemeint sein, der Oheim Andronikos' IV. ist und auf Lesbos von 1355-1384 herrscht. Nach A. CHRISTOPHILOPULU, Ἐκλογή, ἀναγόρευσις καὶ στέψις τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος, Πραγματεῖαι τῆς Ἀκ. Ἀθηνῶν, Tom. 22, Athen 1957, S. 197 f., trägt Andronikos IV. mindestens seit 1353 den Basileustitel. Die Tatsache, daß Andronikos im *Br. 130*, Z. 10, der Basileus ist, ergibt also keinen späteren terminus post quem für die Abfassung von *Br. 130* als der Beginn der Herrschaft des Francesco Gattilusi (1355). Immerhin muß der Brief vor 1379 geschrieben sein, da der Basileus Andronikos in diesem Jahr stirbt. Ferner ist Z. 17 von einem Patriarchen die Rede. Loenertz nimmt in der Anmerkung zur Stelle an, es handle sich um Makarios (1376-1379), den Nachfolger des Philotheos Kokkinos (1353-54; 1364-76), wodurch er zu seiner Datierung (1376-1379) für den Brief gelangt. Nun ist es aber durchaus möglich, ja, wahrscheinlich, daß in Z. 17 vom Patriarchen Philotheos ebenso wie in Z. 19, wo er namentlich genannt wird, die Rede ist. Z. 19 ist vom Widerstand des Patriarchen Philotheos in der Eheangelegenheit eines gewissen Joannes die Rede. Der Text läßt die Deutung offen, ob auf das Verhalten des Philotheos in der Gegenwart oder in der Vergangenheit angespielt wird. Nun lehnt es aber in Z. 17-18 Demetrios ab, sich bei « dem Patriarchen » für Joannes zu verwenden, denn er habe mit diesem niemals gesprochen noch wolle er dies in der Zukunft tun. Die Feindseligkeit, die aus den Worten des Demetrios klingt, paßt wohl am ehesten auf das gespannte Verhältnis zum Patriarchen Philotheos. Vgl. dazu *Br. 129* und BECK, (wie o., S. 150, Anm. 1), S. 733. Damit bliebe für die Datierung des Briefes eine ziemlich breite Zeitspanne, und eine größere zeitliche Nähe zum Brief des Gabrielopulos wäre nicht auszuschließen.

Die letzten bekannten und gesicherten Nachrichten über Georgios Philosophos entstammen zwei Quellen: dem Brief Nr. 293 des Kydones an Theodoros Palaiologos (1) und dem Brief Nr. 344 an den Philosophen. Der erste ist sicher, der zweite wahrscheinlich in das Jahr 1383 zu datieren (2).

In seinem Brief an Theodor Palaiologos, der im Jahr 1382 Despot von Morea wird (3), macht Demetrios dem neuen Herrscher Vorwürfe wegen seines Desinteresses an den humanistischen Studien, das ihn gleichwohl nicht daran hindere, einen von Demetrios erbetenen Plutarchkodex nicht herauszugeben. Unter diesen Umständen hofft Kydones, daß sich der Despot doch noch intensiv mit Plutarch beschäftigen wird (4), und nennt als weiteren Liebhaber der klassischen Autoren neben seiner eigenen Person Georgios Philosophos, dem er hier das Epitheton « ὁ καλός » beilegt. Er verweilt nun einige Zeilen lang bei ihm (5) und drückt den Wunsch

(1) Theodor I. Palaiologos, Sohn Joannes' V., ist von 1382-1407 Despot von Morea. Der Brief 293 ist ohne Überschrift, also ohne Adressaten, überliefert. Der Empfänger ist aber eindeutig aus dem Inhalt zu erschließen, und das Schreiben ordnet sich einer Reihe von Briefen an den Despoten ein, die LOENERTZ in der Anmerkung zu *Br. 251*, Z. 1, aufzählt.

(2) Die Datierung von *Brief 293* ergibt sich aus der Erwähnung kriegerischer Unruhen auf der Peloponnes in Z. 72 f., die Georgios den Aufenthalt dort unmöglich machen. Damit können nur die Schwierigkeiten gemeint sein, die der Despot zu Beginn seiner Herrschaft mit den Einwohnern der Peloponnes gehabt hat. Sein Sieg über ihren Widerstand wird in einem Gedicht gefeiert, das R.-J. LOENERTZ in *Epet. Het. Byz. Spud.* 25 (1955) 207-210 ediert hat. In der Anm. zu V. 3 wird die Datierung der Vorgänge auf 1382-83 begründet. Nähere Angaben zu dem Gedicht, einer Wandinschrift in einer Kirche, im genannten Aufsatz von Loenertz. Eine Datierung erst auf 1383 und nicht bereits auf 1382 ergibt sich aus der Bemerkung im Brief 293, Z. 5 ff., der Briefstil des Theodoros habe sich auf der Peloponnes im Sinne eines antikisierenden Purismus gewandelt. Dies setzt voraus, daß Theodoros schon einige Zeit auf der Peloponnes ist. LOENERTZ gelangt zur Datierung (mit Fragezeichen) von Br. 344 durch den mit 293 parallelen Inhalt in bezug auf Georgios Philosophos. In beiden Briefen äußert Kydones die Meinung, ein Byzanzaufenthalt sei dem Philosophen nicht zu empfehlen. Vgl. weiter unten.

(3) Datierung bei LOENERTZ, wie o., S. 149, (*Ét. byz.* 1), S. 163-166; vgl. S. 155.

(4) *Br. 293*, Z. 65-67.

(5) Z. 69-83.

aus, Gott möge ihm seine jugendliche (1) Begeisterung für die «λόγοι» erhalten. Aus dem folgenden läßt sich erschließen, daß er nicht mehr auf der Peloponnes weilt (2), ohne daß sich der geringste Anhaltspunkt über den derzeitigen Aufenthaltsort des Philosophen ergibt. Jedenfalls stellt Kydones fest, die Hauptstadt und die Peloponnes seien für Georgios in gleicher Weise als Aufenthaltsort untragbar. In Byzanz werde er Hungers sterben müssen, dort aber das ganze Elend eines Krieges (3) durchzustehen haben und zudem (ein erneuter Seitenhieb für den Palaiologen) wie das Kleinod Plutarch achtlos unter das Lager gekehrt werden: seine von antikem Geist geprägten Worte würden im Kriegslärm untergehen.

Es fällt besonders auf, daß an dieser Stelle von einem hypothetischen Aufenthalt in Byzanz die Rede ist. Die hier bestehende Unklarheit wird durch die Ausführungen im Brief 344 so gut interpretiert, daß Loenertz ihn mit Recht in unmittelbare zeitliche Nähe zu Brief 293 gestellt hat. Kydones stellt am Anfang von Brief 344 (4) nicht ohne Gereiztheit fest, Georgios habe ihm recht lange nicht geschrieben, obwohl er gegenüber anderen mit Post nicht gespart habe (5). Auch jetzt schreibe er ihm nur aus konkretem Anlaß. Georgios hat dem Kaiser (6) einen Brief geschrieben, den Kydones diesem vorgelesen hat. Es handelt sich um ein Gesuch, nach Byzanz zurückkehren zu dürfen. Kydones setzt sich für das Anliegen des alten Freundes ein, und der Kaiser erklärt sich einverstanden unter der Bedingung der Loyalität gegenüber dem

(1) Z. 70 «ὃν τηροίη μὲν ὁ Θεὸς τῇ λόγων ἐρώσῃ νεότητι» will natürlich keine tatsächliche Angabe über das Alter des Georgios machen, der damals schon in vorgerückten Jahren stehen muß, vgl. die grundsätzlichen Überlegungen unten, S. 165, Anm. 2.

(2) *Br. 293*, Z. 70-73.

(3) Vgl. o., S. 162, Anm. 2.

(4) Überschrift von Loenertz: «Domno Georgio Philosopho, peregre degenti». Auch aus *Brief 344* ergibt sich kein Anhaltspunkt über den Aufenthalt des Georgios.

(5) Z. 4-10.

(6) Loenertz vermutet in der Anmerkung zu Z. 17, es handle sich um Joannes V. Hätte Kydones hier nicht den Hauptkaiser, sondern den Mitkaiser Manuel gemeint, so hätte er das deutlich gesagt. Loenertz ist hier wohl zu vorsichtig, wenn er ein Fragezeichen setzt. Vgl. a. die nächste Anm.

Kaisertum [1]. Dafür sagt er ihm sichere Wohnung in der Hauptstadt und sogar eine finanzielle Unterstützung zu [2]. Nach dieser Mitteilung nimmt der Brief jedoch eine überraschende Wendung. Obwohl sich Demetrios in der Sache ganz für den Freund eingesetzt hat, gibt er ihm nun einen persönlichen Rat, der ganz im Widerspruch zu seinen Bemühungen beim Kaiser steht. Ein gewisser Eleutherios hat Kydones berichtet, daß der Philosoph an seinem damaligen, uns unbekannten, Aufenthaltsort ein bescheidenes, aber ausreichendes Auskommen hat. Trotz der Erlaubnis des Kaisers soll er, so meint der Staatsmann, mit dem zufrieden sein, was er in Händen hält, und nicht in Byzanz einer ungewissen Zukunft entgegengehen. Als Grund gibt er an, die Klippen des Anstoßes in der Hauptstadt seien zahlreich. Damit spielt er nicht nur auf die von der offiziellen Linie abweichenden Anschauungen des Freundes an, die er ja selbst zum Teil vertritt, sondern wohl auch auf die unvorsichtige Art, seine abweichende Meinung kundzutun [3]. Er tröstet ihn auch über seine derzeitige Umgebung, die er als amusisch und barbarisch beklagt haben soll: den « Schwänen » Platon und Demosthenes gegenüber, die er ja immer bei sich habe [4],

(1) Die Bedingung des Kaisers (Z. 31-35) ist wegen ihres grundsätzlichen Charakters von allgemeinerem Interesse und soll daher im Wortlaut zitiert werden: « προσετίθει δὲ μόνον ὡς δέοι καὶ τοὺς παρ' ἡμῖν φιλοσόφους, τῇ βασιλείᾳ τηροῦντας τὴν εὔνοιαν, τοῖς αὐτοῖς τε χαίρειν οἷς καὶ ὁ βασιλεὺς καὶ τοὐναντίον ἐχθροὺς ἡγεῖσθαι τοὺς αὐτῷ πολεμοῦντας καὶ τὰς δι' ἀπορρήτων πρὸς αὐτοὺς ὁμιλίας φυλάττεσθαι· δεινὸν γὰρ εἴ τις χάριν αἰτῶν ἐπιβουλεύοι τῷ δώσοντι ». Die folgende Äußerung des Kaisers, die Kydones im Wortlaut wiedergibt, bezieht sich zweifellos auf die Abreise des Georgios im Jahr 1361, ein Grund mehr für die Annahme, daß hier niemand anders als Joannes V. gemeint ist. Danach muß sich Georgios, als er noch in Byzanz weilte, despektierlich über den Kaiser geäußert haben, was diesem nicht unbekannt geblieben ist. Gleichwohl habe er ihn dafür nicht gestraft und ihn auch nicht zur Abreise gezwungen, und etwas hochtrabend fügt der Kaiser hinzu, er habe sich selbst die Verbannung zuerkannt, geschlagen von den Stacheln des Gewissens (Z. 35-38). Daß hier wohl weniger das Gewissen als die Freiheitsliebe des Georgios ausschlaggebend gewesen ist, wurde oben, S. 151, ausgeführt. Vgl. a. S. 165-167.

(2) *Br. 344*, Z. 40 (ungehinderter Aufenthalt in Byzanz) und Z. 48 f. (Lebensunterhalt; die kaiserliche Aussage hierüber klingt etwas verschwommen; vor allem bleibt der Zeitpunkt in der Schwebe, wann die Auszahlung beginnen soll).

(3) Vgl. die grundsätzlichen Erwägungen auf S. 167 f.

(4) Georgios besitzt offenbar einige Handschriften antiker Autoren

könne ihm Byzanz nur Krähen anbieten. Nochmals betont Kydones, er habe den Rat nur aus Wohlwollen und zum Besten des Freundes gegeben. Die Aufrichtigkeit dieser Versicherung wird durch die erwähnte Stelle im Brief 293 (1) bestätigt. Mit dem Wunsch, der wie ein Abschied klingt, Gott möge ihm in dieser Sache und in allem beistehen, schließt der Brief 344, der letzte der Korrespondenz. Es ist unbekannt, wie der Philosoph auf dies Schreiben reagiert und welche Entscheidung er getroffen hat. Seine Spur verliert sich ebenso unvermittelt im Dunkel, wie sie begonnen hat. Aber der Ausschnitt aus seinem Leben (2), den die Briefe des Kydones vermitteln, gibt doch ein einigermaßen geschlossenes Persönlichkeits- und Charakterbild. Dieses und die Beziehung der beiden Freunde, wie sie sich aus der Korrespondenz ergeben, sollen im folgenden zweiten Teil nun näher gewürdigt werden.

II.

Georgios Philosophos ist zweifellos eine Persönlichkeit von außergewöhnlicher intellektueller Begabung und von weitgesteckten Interessen beseelt. Sein Freund schätzt an ihm seine geistige Eigenständigkeit, seine kompromißlose Wahrheitssuche, aber auch den gewinnenden Zauber, der von seiner Persönlichkeit ausgeht: er hat am Krankenbett des Kydones gesessen und ihm durch die Gesänge der Philosophie die asthmatischen Beschwer-

(1) *Br. 293, Z. 70-72.* Aus der Stelle ergibt sich auch, daß er dem unbestimmten Versprechen des Kaisers, dem Freunde in der Zukunft einen Unterhalt zu gewähren, nicht recht traut. Jedenfalls spricht keine große Zuversicht aus den Worten des Kydones, Georgios werde in Byzanz Hungers sterben müssen. In *Br. 344, Z.* 51-66, stehen die oben ausgeführten Ratschläge des Demetrios und seine Abschiedsworte.

(2) Wenn auch das Todesjahr des Georgios nicht zu ermitteln ist, so lassen sich doch Vermutungen über sein ungefähres Geburtsjahr anstellen. Der Ton, den Demetrios ihm gegenüber anschlägt, ist der zwischen etwa gleichaltrigen Freunden; die Kritik des Kydones an der Unbesonnenheit des Freundes wird allerdings eher verständlich, wenn er ein wenig älter ist als Georgios. Andererseits ist Georgios bereits 1348 Arzt; er muß wohl schon in den ersten Jahren seines dritten Lebensjahrzehnts stehen. So läßt sich als ungefähres Geburtsjahr 1325 bestimmen. Aus dem Gesuch des Georgios, nach Byzanz zurückkehren zu dürfen, läßt sich eine gewisse Resignation des Alternden entnehmen.

den erleichtert (1); seine Briefe sind mit den Musen geschrieben (2). Die geistigen Interessen beider Freunde liegen auf einer Ebene, und sie sprechen die gleiche « intellektuelle » Sprache, mögen auch ihre Ansichten im einzelnen auseinandergehen. Während Demetrios sich mehr und mehr zur Philosophie der Scholastik, speziell des Thomas von Aquin, hingezogen fühlt, steht Georgios ganz auf dem Boden der Antike und ist erfüllt von der Muse Platons (3). An dieser Tatsache ändert auch sein « Abstecher » zur römischen Kirche nicht viel. Wie einst die athenischen Philosophen zur Zeit Justinians (4) ist er ein Feind der dogmatischen Enge, die er in Byzanz zu verspüren glaubt. Wie sie sucht er sich eine neue Heimat, in der die philosophischen Ideale wirksam sein sollen (5), und wird in gleicher Weise enttäuscht (6). Demetrios Kydones, der byzantinische Staatsmann, kennt auch diese Sehnsucht, aber er ist nüchterner und realistischer als der Freund. Von innerer Unruhe getrieben, reist Georgios von Ort zu Ort, durchquert die Meere von Palästina bis zur ligurischen Küste, vielleicht sogar bis nach England (7), und der Daheimgebliebene tadelt den Flug (8) des Freundes in die Ferne, der ihn daran hindert, eine genaue Adresse für seine Briefe zu finden; dahinter verbirgt sich der geheime Neid

(1) *Br. 110*, Z. 41 f.; Br. 33, Z. 36-40. Vgl. a. Br. 30, Z. 30 f.

(2) *Br. 31*, 4 f.

(3) Vgl. *Br. 33* und *Br. 344*, Z. 60 f.

(4) Agathias berichtet im zweiten Buch seines Geschichtswerkes von den Philosophen der Akademie, die unter Justinian I. das byzantinische Reich verlassen und sich zum Perserkönig begeben. Als Grund wird angegeben, die « παρὰ Ῥωμαίοις κρατοῦσα ἐπὶ τῷ κρείττονι δόξα » habe ihnen nicht zugesagt, und sie hätten sich vom persischen Staat etwas wesentlich Besseres erhofft: die gerechte Herrschaft eines Philosophenkönigs im Sinne Platons (AGATH. II, Kap. 30). Der Geschichtsschreiber berichtet im folgenden Kapitel (31), wie enttäuscht sie von dem Land ihrer Träume gewesen und wie sie reumütig in das Reich Justinians zurückgekehrt seien.

(5) *Br. 32*, Z. 14-27. Georgios muß die Erfahrung machen, daß überall nach dem Wort Pindars (PLATON, *Gorg.* 484 b) das Recht von der Gewalt bestimmt wird.

(6) *Br. 32*, Z. 4-7.

(7) Die Erwähnung Britanniens im *Br. 32*, Z. 27 f., kann auch hyperbolischer Ausdruck für die grenzenlose Reiselust des Philosophen sein. Eine Englandreise läßt sich vor *Brief 32* im Leben des Georgios kaum unterbringen. Vielleicht handelt es sich auch nur um einen geäußerten Plan.

(8) *Br. 31*, Z. 27 f., Z. 33; *Br. 97*, Z. 23.

des Vogels im goldenen Käfig, der sein Los freiwillig gewählt hat (1). Hinzu kommt ein weiterer Gegensatz beider Charaktere: Georgios ist von einem heftigen Temperament geprägt, und trotz seiner Liebe zur Philosophie findet er anscheinend nicht zu der maßvollen Besonnenheit, über die Demetrios jedenfalls in höherem Grade (2) verfügt. Georgios stößt an und gerät in Schwierigkeiten, wohin er auch immer kommt: in Byzanz hat er sich schließlich mit den beiden konträren Gruppen der Lateiner und der Palamiten verfeindet (3), auf Cypern gerät er mit dem Oberhaupt der Kirche, zu der er gerade konvertiert ist, in Streit und kommt in Lebensgefahr (4); kaum auf Kreta angekommen, wird er schon in einen einheimischen Aufstand verwickelt, und seine Gefangenschaft dort (5) hat er sicher seinem unvorsichtigen Temperament zu verdanken; von der Peloponnes ist er zumindest enttäuscht, wird aber mit seiner Ansicht von dieser "Insel der Seligen » (6) kaum lange hinter dem Berge gehalten haben, und so findet er auch dort keine dauernde Bleibe. In allen diesen Schwierigkeiten steht ihm Kydones zur Seite, rät ihm, wo er raten kann, auch wenn der Freund unwirsch reagiert (7), und hilft ihm, wo er helfen kann (8).

(1) *Br. 31*, Z. 14-26, wird die Sehnsucht des Kydones, ein Leben wie Georgios führen zu können, am deutlichsten. Man beachte vor allem folgende Zeilen: « πῶς οἴει στρέφομαι τὴν ψυχήν, ὑμῖν μὲν φιλοσοφίαν καὶ λόγους καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀληθείας ζῆν ἐκ τῆς ἀπραγμοσύνης ὁρῶν προσγινόμενον, ἐμοὶ δ' ἀντὶ τούτων μόχθους τε κόπους τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν, καὶ τὸ μηδεμίαν ἥκειν ἡμέραν μὴ μέγα τι κακὸν ἡμῖν ἐνεγκοῦσαν » (Z. 21 ff.).

(2) Daß auch Demetrios zu Temperamentsausbrüchen fähig ist, zeigt z.B. der sehr scharf gehaltene Brief an den Patriarchen Philotheos (*Nr. 129*). In der Korrespondenz mit Georgios sind es nicht Temperamentsausbrüche, sondern einige « Spitzen », die er verteilt, aus den sich eine gewisse Erregbarkeit ablesen läßt, z.B. *Br. 31*, Z. 26 f. (Anspielung auf den Egoismus des Georgios?); *Br. 33*, Z. 43 f.; *Br. 344*, Z. 52 (Georgios ist ein Gegner unerbetener Ratschläge).

(3) Vgl. oben, S. 154. Über sein Verhältnis zum Kaiser vgl. o., S. 164, Anm. 1.

(4) Vgl. oben, S. 12 f. Daß sein Freund in Lebensgefahr ist, hält zumindest Demetrios nicht für ausgeschlossen: für seine Äußerungen kann ihm von der Inquisition der Feuertod drohen (*Br. 31*, Z. 51 f.).

(5) Vgl. oben, S. 17.

(6) Vgl. *Br. 32*.

(7) Vgl. *Br. 344*, Z. 52.

(8) Darüber besonders *Br. 32*, Z. 36 f.; *Br. 97*, Z. 28-33; *Br. 344*.

Aber das Unglück will, daß wegen der vielen Reisen des Philosophen nicht alle Briefe des Kydones ihr Ziel erreichen, und seinem Unmut über das vermeintliche Schweigen des Freundes gibt Georgios in so unbeherrschter Weise Ausdruck, daß er damit auch das gegenseitige herzliche Verhältnis belastet. Kydones, der das Temperament des Freundes kennt, läßt sich zwar bis zuletzt nicht erbittern und erweist sich auch nach zwanzigjähriger Abwesenheit des Georgios noch als treuer Helfer (1). Aber da sich der Philosoph schließlich von sich aus in Schweigen gehüllt hat, kann auch Kydones die Freundschaft nicht am Leben erhalten, und sein letzter Brief (Nr. 344) findet nur am Schluß noch einmal zum dem alten herzlichen Ton zurück.

In dem « Philhellenen » (2) Georgios ist eine humanistische Freude am Denken der Antike, speziell an Platon, verbunden mit einer Sehnsucht nach Freiheit und Unabhängigkeit von staatlichem und dogmatischem Zwang, die auch in einem Staatswesen wie Byzanz als ein griechisches Element nicht ganz untergegangen ist. Das Verlangen nach Ungebundenheit, für die das Wanderleben des Georgios symbolischer Ausdruck ist, hat auf anderer Ebene beispielsweise im Volkslied sein Ventil gefunden (3). Das Leben und Empfinden aus antikem und hellenischem Geist steht aber im byzantinischen Zeitalter bereits bei einem Synesios von Kyrene und später wiederholt in einer latenten oder offenen Spannung zum Christentum. Das antike Heidentum platonischer Prägung, das Georgios und wohl auch noch andere « Philosophen » seiner Zeit (4) verklärend als ein Elysion geistiger Unabhängigkeit verstehen, ohne sich freilich vom Christlichen ganz zu lösen (auch die Konversion zur lateinischen Kirche ist in diesem Zusammenhang als Ausbruchsversuch zu sehen), wird erst von einem späteren

(1) Vgl. *Br. 344* und oben, S. 163 f.

(2) *Br. 32*, Z. 19; *Br. 33*, Z. 49. Vgl. o., S. 155, Anm. 4. Vgl. *Br. 184*,23, wo sich Kydones selbst als « φιλέλληνα » bezeichnet.

(3) Über den Freiheitsgedanken in der Volksdichtung vgl. z.B. B. KNÖS, *L'Histoire de la littérature néo-grecque*, Uppsala 1962, 29.

(4) Man darf vermuten, daß Georgios nicht der einzige Vertreter dieses Philosophentyps in seiner Zeit war, vgl. *Br. 344*, Z. 31-35, zit. oben S. 164, Anm. 1, wo der Kaiser grundsätzliche Verhaltensmaßregeln für die Philosophen in Byzanz gibt. Ein solcher Philosoph wäre z.B. Gabrielopulos, falls er nicht mit Georgios identisch ist. Vgl. oben, S. 144 f.

Georgios, Gemistos Plethon, zu einem konsequenten System ausgebaut [1], aber auch bei ihm nur Symbol einer romantischen, nie ganz erfüllbaren Sehnsucht.

Anhang

1. Rekonstruktion der belegbaren Korrespondenz zwischen Kydones und Georgios Philosophos in chronologischer Abfolge.

1) Georgios an Demetrios, erwähnt Br. 31, Z. 4; geschrieben 1362, Frühjahr. Begründung: er muß längere Zeit nach des Georgios Abreise (ca. Sommer 1361, s. o., S. 149, Anm. 3) geschrieben sein, da er bereits Vorwürfe wegen ausbleibender Post des Demetrios enthält (Br. 31, Z. 4 und passim bis Z. 39) und auch die im Br. 31 erwähnten vorausgehenden Reiseerlebnisse des Georgios ihre Zeit erfordern.

2) Demetrios an Georgios — Br. 31 Loenertz; geschr. 1362; Begr.: s. o., S. 149, Anm. 3.

3) G. an D., erwähnt Br. 110, Z. 46 f.; geschr. 1362; Begr.: da Georgios nach Z. 46 f. von Rhodos aus schreibt und zur Peloponnes unterwegs ist, ergibt sich nach S. 149, Anm. 3, als terminus post quem seine Abreise von Cypern, als term. ante quem Brief 110.

4) D. an G. — Br. 110 Loen.; geschr. 1362 nach S. 149, Anm. 3.

5) G. and D., erw. Br. 32, Z. 4, vgl. Z. 7-14; Begleitschreiben für einen gewissen Mamonas (vgl. A. Meliarakes, Οἰκογένεια Μαμωνᾶ [1248-1902], Athen 1902); Meliarakes, S. 33 f., geht auf die Erwähnung eines Mamonas in dem Brief des Kydones ein; seine Datierung ist durch Loenertz und die vorliegenden Ausführungen überholt. Geschrieben zwischen Kydones 110 und 32.

6) G. an D., erw. Br. 32, Z. 4-7, und weitere Anspielungen; enthält Klagen über die Peloponnes; geschr. nach dem Mamonasbrief und vor Kydones 32.

7) D. and G. — Br. 32 Loen.; geschr. vor August 1363 nach S. 16, Anm. 146, da er noch keine Anspielung auf Kreta enthält. Vgl. a. S. 155, Anm. 3.

[1] Vgl. das o., S. 143, Anm. 2, zitierte Buch von Masai. Vgl. zum ganzen Absatz Masai, *ebd.*, 51 f. und 283-299.

8) Zwischen 1362 und 1365 einige Briefe des D. an G. nach Syrien, Cypern, Rhodos und Kreta, die G. nicht erhalten hat und über deren Inhalt nichts bekannt ist (Br. 97, Z. 48 f.). Sollten sich allerdings die Wörter « πολλά », « πλείω » und « οὐκ ἐλάττονα » nicht auf die Zahl, sondern auf die Länge der Briefe beziehen, dann wäre es nicht ausgeschlossen, daß die Briefe Nr. 31, 110 und 32 gemeint wären. Der Brief nach Rhodos (110) wäre allerdings nach der Stelle länger als der nach Cypern (31), was in Wirklichkeit nicht zutrifft. Ferner müßte Br. 32 der nach Kreta sein, was sich aus dessen Inhalt nicht entnehmen läßt. Es spricht also einiges dafür, daß Demetrios im Br. 97 auf sonst unbekannte Briefe anspielt. Man fragt sich allerdings, warum sie nicht erhalten sind, da Demetrios sich ausdrücklich auf den Besitz ihrer « ὑπομνήματα » beruft (Br. 97, Z. 49 f.).

9) G. and D., erw. Br. 97,68; über den Inhalt (Vorwürfe wegen ausbleibender Post) Z. 4 ff.; geschr. Winter 1364/65 (zu Anfang, also noch 1364) nach S. 158, Anm. 4. Br. 97, Z. 20, bezieht sich auf mehrere, Z. 52-55 auf zwei (vgl. S. 157, Anm. 2) Briefe des Georgios, die wenigstens z.T. mit den vorher rekonstruierten identisch sein dürften.

10) D. an G. = Br. 97 Loen.; geschr. Sommer 1365 nach S. 158, Anm. 4.

11) G. an D., erw. Br. 33, 18-20; geschr. 1366 oder etwas später nach Anm. 74.

12) D. an G. = Br. 33 Loen.; geschr. 1366 oder etwas später nach S. 159, Anm. 1.

13) G. an D., erw. Br. 34,4-8; höflicher Mahnbrief; geschr. ca. 1369, da wegen der dazwischenliegenden Korrespondenz einiger Abstand zu Br. Nr. 34 erforderlich ist. (?)

14) D. an G., erw. 34, 9-12, wohl geschr. von Rom oder Venedig, wo sich Kydones von 1369-1371 mit dem Kaiser aufhält; der Brief wird Georgios mit Verzögerung zugestellt. (?)

15) G. an D., erw. Br. 34, Z. 13 f.; geschr. wohl nicht lange vor Br. Nr. 34, also ca. Frühjahr 1371. (?)

16) D. an G. = Br. 34 Loen.; geschr. Sommer 1371 nach den bekannten Lebensdaten des Kydones, da er offenbar kurz nach dessen Rückkehr aus Venedig verfaßt ist (Z. 16-23). Über die Frage, ob der Brief wirklich an Georgios gerichtet ist, vgl. oben, S. 160.

17) Zu den Gabrielopulosbriefen vgl. oben, S. 160 f.

18) G. an Kaiser Joannes V.; erw. Br. 344, Z. 21-23; geschr. etwa 1383 wegen des folgenden Briefes. G. an andere, erw. 344,4 f.

19) D. and G. = Br. 344 Loen.; geschr. 1383 nach S. 162, Anm. 2.

2. Zeittafel: Lebensdaten Georgs des Philosophen

Um 1325 Georgios Philosophos wahrsch. in Thessalonike geb.

1348 G., wohl mit Kydones im Febr. 1347 nach Konstantinopel gekommen, verläßt wegen einer Pest die Stadt für einige Zeit.

ca. 1349-1361 G. vermutlich in Konstantinopel, zumindest in den letzten Jahren.

ca. Sommer 1361 Abreise nach Cypern.

1361-62 Aufenthalt auf Cypern, Abstecher nach Syrien und Palästina.

1362-63 Aufenthalt auf Rhodos und der Peloponnes (Mistra).

ca. 1363-64 Aufenthalt und Gefangenschaft auf Kreta.

ca. 1364 Reise nach Genua.

ca. Herbst 1364 Rückkehr zur Peloponnes.

ca. 1365 G. wiederum auf Reisen.

ca. 1366 G. wiederum auf der Peloponnes.

ca. 1370-71 G. hat seinen Wohnsitz noch auf der Peloponnes, falls Br. 34 Loen. an ihn gerichtet ist.

ca. 1371, 1376 Aufenthalte auf Lesbos??

1383 G. hat seinen Wohnsitz an einem unbekannten Ort, jedenfalls weder in Byzanz noch auf der Peloponnes.

Franz Tinnefeld

Byzantinisch-patristische ostchristliche Anthropologie

(Photius und Johannes von Damaskus)

Wichtige und wertvolle Beiträge zur theologischen Anthropologie finden sich in den marianischen Homilien der patristischen und byzantinischen Theologen. Nicht selten wird in diesen Homilien vom Stammbaum Jesu Christi und von seiner Ahnenreihe gesprochen. Im Zusammenhang damit scheint das Bild auf, das sich der jeweilige Verfasser von der Einheit des Menschengeschlechtes macht. Paulus nennt Christus den « Erstgeborenen unter vielen Brüdern » (Röm. 8,29; vgl. Kol. 1,15; 1 Kor. 15,20). Die Antwort auf die Frage, wie der menschgewordene Sohn Gottes in die menschliche Familie eingesenkt ist, wie alle Menschen seine Brüder und Schwestern werden, lautet: Durch Maria sind wir alle mit Jesus Christus verwandt.

Die natürliche Abstammungsreihe, vom ersten Menschen in entferntester, wohl Jahrhunderttausende zurückliegender Vergangenheit bis zu den Letzten am Jüngsten Tage, läßt auf Grund der natürlichen Kausalität keine Unterbrechung zu. In einem gewissen Gegensatz dazu berichtet die Heilige Schrift des Alten wie Neuen Testamentes wie auch die Überlieferung von Unterbrechungen in der Ahnenreihe Jesu: Der Weitergabe des Lebens standen in Abraham und Sara, in Joachim und Anna, Alter und Unfruchtbarkeit entgegen, in Maria die Jungfräulichkeit.

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie je ein hervorragender Vertreter der byzantinischen Theologie, der Patriarch Photius (†um 897), und Johannes von Damaskus (†um 749), den manche als letzten griechischen Vater betrachten, von der Unterbrechung und Wiederanknüpfung der Ahnenreihe Christi berichtet. Den Unter- oder Hintergrund zu diesen Betrachtungen bildet ein ganz

universales Weltbild, eine Zusammenschau der gesamten Weltgeschichte, der Konvergenz der ganzen Schöpfung hin zum Menschen und dann zum Gottmenschen; von der Erschaffung, dem Entstehen des ersten Adam und der ersten Eva bis zur Geburt der zweiten Eva und des zweiten Adam Jesus Christus. Wie schon der erste Mensch Konzentration, Zusammenfassung und Spiegelbild der gesamten Schöpfung war und Bild des Schöpfers (Gen. 1,26-27), eine Welt im kleinen, ein Mikrokosmos, der alle Seinsstufen in sich begreift (das rein Stoffliche, das organische Leben, das Sinnenleben und das Leben des Geistes), so gilt dies in vorzüglichem Maße von Christus, « der alles mit allem erfüllt » (Eph. 1,23), in dem sich nicht nur alle Vollkomenheitsstufen der Menschennatur finden, sondern die Gottheit sich mit der Menschheit verbunden hat. Hier werden zwei Ideen miteinander vereint, die der Antike, d.h. des Menschen als eines Mikrokosmos, und die des Neuen Testamentes von der Zusammenfassung, Rekapitulation aller Dinge in Christus (Eph. 1,10), die von Irenäus, Maximus dem Bekenner, vom Damaszener und später von den palamitischen Theologen des 14. Jahrhunderts weitergeführt wird (1).

Der Gottmensch kam als Erlöser. Nach dem Fall der Menschen kommt die Wiederaufrichtung, die Erhebung; nach der Schöpfung kommt die Neuschöpfung (2). In Gottes Heilsplan, seiner « Ökonomie », läßt sich eine Entwicklung beobachten, ein Aufstieg, ein Fortschritt. Gnade und Natur wirken dabei zusammen, natürlicher Fortschritt und wunderbares Eingreifen Gottes (3).

Für die Anthropologie des Patriarchen Photius kommt vor allem Homilie 9 in Frage, die auf das Fest Mariä Geburt gehalten

(1) Über dieses Thema siehe u.a. M. JUGIE A.A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Band II, Paris 1933, S. 676-686; außerdem unsere Studie *Theologi Palamitae saeculi XIV de mediatione B. M. Virginis*, im Sammelwerk *De Mariologia et Oecumenismo*, Rom 1962, S. 355-422.

(2) Es ist die « πλάσις » und die « ἀνάπλασις »; z.B. bei JOHANNES VON DAMASKUS, 6. Homilie, 1. *Homilie auf Mariä Geburt*, Num. 5: PG 96, 668D.

(3) Es lohnt sich die Mühe, das alte Weltbild mit dem modernen des Evolutionismus oder Transformismus zu vergleichen, das eines Photius oder Johannes von Damaskus mit dem eines Vladimir Solov'ev oder gar eines westlichen Denkers wie Pierre Teilhard de Chardin.

wurde ([1]). Geben wir zuerst ihren Inhalt an, um diesen nachher theologisch zu erörtern:

Christi Geburt setzt Mariä Geburt voraus ([2]). Das Fest Mariä Geburt ist daher Wurzel, Quelle und Grundlage aller anderen Feste ([3]). Maria, die Jungfrau-Mutter, wird von einer unfruchtbaren Mutter geboren. « Die Fesseln der Unfruchtbarkeit [in Anna, Marias Mutter] werden gelöst; und die Riegel der Jungfräulichkeit [in Maria] werden versiegelt » ([4]). Eine Geburt ohne Mann ist wunderbar; aber auch die Geburt aus einer wegen des vorgerückten Alters Unfruchtbaren übersteigt die Gesetze der Natur ([5]).

Wie ist aber die Geburt aus einer Unfruchtbaren möglich? Nur, wer glaubt, ist des Wunders würdig. Haben wir nicht das Beispiel der Geburt Isaaks aus der unfruchtbaren Sara? Wenn Annas Mutterschaft Schwierigkeiten bereitet, warum nicht noch mehr die Saras, da diese viel früher gelebt hat? Wer das erste Beispiel nicht für wahr hält, schneidet die Wurzeln ab, aus denen der Zweig lebt ([6]). Nun aber ist die Geburt aus einer Unfruchtbaren, Betagten, nicht natürlich zu erklären. Photius fragt daher seine Zuhörer: « Was zwingst du die Gnade, der Natur zu dienen, wo doch die Gnade immer Herrin der Natur ist? » ([7]). « Findest du es annehmbar, daß Adam aus Staub gebildet und ohne Zeugung hervorgebracht worden ist? Findest du es annehmbar, daß Eva ohne (körperliche) Vereinigung entstanden und aus der Seite (des Adam) hervorgegangen ist? » Das Entstehen und Hervorgehen der Menschen hält eine andere Ordnung ein, so daß ihr (d.h. Adams und Evas) Entstehen nicht Werk der Natur ist ([8]); doch verstößt es auch nicht gegen die Natur («παρὰ φύσιν»)([9]), weil

([1]) Die neueste Ausgabe der Homilien des Photius hat besorgt Basileios LAOURDAS, *Φωτίου Ὁμιλίαι*, mit Text, Einleiung und Anmerkungen, Thessaloniki 1959. Homilie 9 findet sich auf S. 89-98; mit lateinischer Übersetzung bei Migne PG 102, Kol. 547-562; nur in Übersetzung bei Cyril MANGO, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople, English Translation, Introduction and Commentary*, Cambridge, Massachusetts 1958, S. 164-176.

([2]) Hom. 9, Num. 1-2: LAOURDAS, a.a.O., S. 89-90; MANGO, S. 164-165. Über den Zusammenhang der christlichen Feste des Herrn und seiner Mutter siehe auch die Rede des JOHANNES VON EUBÖA, eines jüngeren Zeitgenossen des Damaszeners, *Auf die Empfängnis der Gottesmutter*, PG 96, Kol. 1459-1500; 1473B-1476B; 1497C ff.

([3]) Num. 2, LAOURDAS, S. 89-90; MANGO, S. 165.

([4]) Num. 3, LAOURDAS, S. 90-91; MANGO, S. 165-166.

([5]) LAOURDAS, S. 90-91; MANGO, S. 166.

([6]) Num. 4, LAOURDAS, S. 91; MANGO, S. 167.

([7]) Num. 5, LAOURDAS, S. 91,29-30.

([8]) LAOURDAS, S. 91-92.

([9]) Ebenda, S. 92,3.

Beginn, Ursprung, Prinzip (« ἀρχή ») der naturgemäßen Gestaltung des Menschen (« τῆς κατὰ φύσιν τῶν ἀνθρώπων συστάσεως »)(1) und so Werk des göttlichen Ratschlusses und der göttlichen Macht. Wenn Gott das Wunderbare zu schaffen vermag, soll er der Unfruchtbarkeit gegenüber ohnmächtig sein? Kein Jude wird daran zweifeln; nur, wer Grieche, d.h. Heide ist, wer heidnische Gesinnung und Ansicht teilt, wird dies tun (« τις τῶν Ἕλληνα νοῦν καὶ γνώμην κεκτημένων »)(2).

Im Folgenden will Photius die Unsinnigkeit der heidnischen Fabeln dartun, die vom Ursprung und von Umgestaltungen des menschlichen Lebens auf Erden erzählen. Einige behaupten, die Menschen entstünden aus der Fäulnis; andere, unsere Vorfahren seien aus Drachenzähnen wie aus einem Mutterleib hervorgegangen; andere, aus Steinen seien Menschen geworden; andere führen die eigene Abstammung zurück auf Ameisenblut. Dies alles ist jedoch leeres Geschwätz und entbehrt jeder Begründung durch Gnade — d.h. hier durch Offenbarung von Seiten Gottes —, durch Vernunft, Natur, Sinneswahrnehmung, Meinung anderer, ja im Grunde auch dessen, der so etwas vorbringt (3). Wer derartiges behauptet, ist so weit unter die Natur gesunken, « wie wir über der Natur stehen » (« ὅσον ἡμεῖς ἄνω τῆς φύσεως »)(4). Darf man mit Ehre und Bewunderung umgeben, was gegen die Natur ist und was sich nicht beweisen läßt, und zugleich durch Rede und Trug erschüttern wollen, was Vernunft und Natur und Lob (« αἰνέσεως ») übersteigt, wie die Wunder, die durch das Wirken der Vorsehung (« τῆς Προνοίας οἰκονομούσης »)(5) an den Gräbern der Martyrer geschehen (6)?

Sind nicht Leidenschaft, Alter, ja selbst Jugend stärker als die Natur? Gerade die zu große Jugend hindert daran, Vater zu werden. Wenn nun das Erleiden stärker ist als die Natur, liegt dann nicht die Ursache in einem anderen Erleiden und Überschaum (« περίττωμα », Überfluß, Überrest) der Natur? Macht nicht die Gnade, die die Natur geschaffen hat, sie besser? Das Alter trocknet die Quellen der Zeugungskraft aus. Aber sollte der Bildner, was alt geworden, nicht fruchtbar machen, nicht tränken können (7)? Kann der Schöpfer nicht die ursprünglichen Grenzen der Natur mit Leichtigkeit wiederherstellen (8)?

Ganz anders verhält es sich mit den Metamorphosen, Umbildungen, Umformungen, Umgestaltungen (« μεταπλάσεις »)(9), die Photius

(1) S. 92,3-4.
(2) S. 92,11-12.
(3) Num. 6, LAOURDAS, S. 92,18ff.
(4) Ebenda, S. 92,31-32.
(5) Ebenda, S. 93,2.
(6) S. 92-93.
(7) S. 93,10-11.
(8) Ebenda, S. 93,13-14.
(9) S. 93,16.

nun aufzählen will. Er nennt sie, wohl ironisch, « ehrbar, erhaben » (« σεμναί »), d.h. « vornehmtuend », « anmaßend » (1). Man erzählt, aus Menschen seien Espen entstanden, aus deren « Augen » der sagenhafte Bernstein hervorquillt. Man erzählt von Verwandlungen in einen Lorbeerbaum, in eine Palme, in eine Nachtigall oder Schwalbe, in einen singenden Schwan oder Eisvogel; man erzählt von menschenfreundlichen Delphinen. Photius erwähnt auch den « androgynen » Tiresias (2). Man erzählt, ein unglückliches Mädchen habe durch die Kraft ihrer Liebe schwimmende Stiere über das Meer gelenkt. Man erzählt, daß Götter sich auf vielen Wegen fern vom Olymp herumgetrieben hätten (3). Weiteres will Photius übergehen, weil es sich nicht geziemt, « der Salbe des Glaubens den Schmutz des Irrtums beizumischen » noch auch « an der strahlenden Frömmigkeit durch die Finsternis der Gottlosigkeit zu freveln ». All diese Possen und Fabeln läßt Photius beiseite und kehrt zum Gegenstand seiner Homilie zurück (4).

« Senden wir Dankeshymnen empor, weil Adam neu gebildet (« ἀναπλάττεται ») und Eva miterneuert (« συνανακαινίζεται ») und der Fluch gelöst wird und unsere Natur die Totenmaske der Sünde und das Kleid aus Fellen (Gen. 3,21) ablegt und zur ursprünglichen Würde der Herrenbildes umgestaltet wird (« ἀναμορφοῦται »). Senden wir Dankeshymnen empor und stellen wir das ganze Volk in Chören auf, weil die Jungfrau, hervorgehend aus unfruchtbarem Schoß, den natürlicherweise unfruchtbaren Mutterschoß heiligt und das Unfruchtbare durch ein Pfropfreis zur Fruchtbarkeit der Tugenden veredelt. Denn dadurch, daß sie dem Herrn und Landmann aller Dinge die Ströme ihres unbefleckten Blutes zur Benetzung der ganzen ausgetrockneten Masse geliehen hat, erhält sie mit Recht den Segen der Fruchtbarkeit. Eine Leiter, die zum Himmel hinaufführt, wird errichtet; die irdische Natur übersteigt die eigenen Grenzen und siedelt sich an in der himmlischen Bleibe. Der Thron des Herrn wird auf Erden bereitet; was auf Erden ist, wird geheiligt, und die Bewohner des Himmels werden mit uns versammelt » (5).

Noch einmal verweist Photius auf die wunderbare Erschaffung des Menschen: « Bewogen durch unsagbaren Reichtum an Menschenliebe hat Gott ursprünglich den Menschen gebildet (« ἔπλασε ») als

(1) S. 93,15.

(2) Teiresias, zur Zeit des Königs Ödipus, der blinde Seher von Theben, von dem erzählt wird, er sei 7 Jahre lang eine Frau gewesen; in einem lüsternen Streit zwischen Zeus und Hera über die Frage, ob der Mann oder die Frau mehr Lust aus der Liebe ziehe, habe er sich zuungunsten des Mannes ausgesprochen und sei dafür von Hera geblendet worden. Mango, S. 171 mit Anm. 34; Laourdas, S. 93,18-25.

(3) Laourdas, S. 93,25-27.

(4) S. 93,28-94,3.

(5) Num. 7. Laourdas, S. 94,22-95,3.

seiner eigenen Hand Gebilde («χειρὸς οἰκείας πλάσμα»), ihn dazu begnadend, das Bild des Bildners zu tragen («εἰκόνα φέρειν χαριτώσας τοῦ πλάσαντος»). Dadurch hat Gott die edle Abkunft des Fleisches wie des Geistes kundgetan» (1). Dem Menschen bereitet Gott das Paradies: «Dort weist der Bildner dem Kunstwerk der Hand des Herrn eine Wohnung an («Ἐν τούτῳ τῆς δεσποτικῆς παλάμης ὁ πλάστης ἐγκατοικίζει τὸ φιλοτέχνημα») und setzt ihn ein zum Herrn über alle Dinge... Dann aber stellte er vor ihn eine Gefährtin («σύνοικον»), entbunden aus der Seite dessen, der in unaussprechlicher Weise entstanden war, damit sie ihn, den Entleiher, aus dem sie genommen war, als Haupt anerkenne und zu ihm hinblicke, bedenkend, was sie (ihm) schuldete, damit sich durch das Band der Natur auch das Band ihrer Eintracht im Lebenswandel festige» («καὶ τῷ συνδέσμῳ τῆς φύσεως ὁ τῆς ὁμονοίας αὐτοῖς ἐμπολιτεύοιτο σύνδεσμος») (2).

Gott überließ aber den Menschen, den er geschaffen, nicht sich selbst; hatte er doch in ihn seine Ehre gesetzt («τὸ πλάσμα, ... ὅπερ φιλοτιμούμενος ἔπλασεν») (3). «Deshalb hielt die eine Dreifaltigkeit sozusagen bei sich selbst eine Ratsversammlung ab («πρὸς ἑαυτὴν ἡ τῆς Τριάδος ἑνότης, εἰ θέμις εἰπεῖν, ἐκκλησιάσασα» (4) – darf man doch von der Wiederherstellung sagen, was bei der Schöpfung gesagt worden ist: 'Laßt uns den Menschen nach unserem Bild und Gleichnis machen' (Gen. 1,26) — und beschloß in ein und demselben Ratschluß («τῷ ἑνιαίῳ τῆς γνώμης βουλήματι») die Neubildung des zertrümmerten Gebildes» («τὴν ἀνάπλασιν τοῦ συντριβέντος διετίθετο πλάσματος») (5). Nach dem Sündenfall suchte Gott einen Menschen unserer Natur, der vollkommen das Gesetz beobachtete und so dem Menschengeschlecht als Vorbild zur Nachahmung dienen könnte (6). Es war also notwendig («ἔδει»), daß einer aus der Dreifaltigkeit Mensch würde, um eine Entsprechung herzustellen zwischen dem Gebilde («τὸ πλαστούργημα») und der Neubildung («τὸ ἀνάπλασμα») (7). Er mußte unten auf Erden Sohn werden, wie er dies oben aus dem Ewigen stets gewesen ist. Unter die Menschenkinder aber konnte er nur gerechnet werden durch Fleischwerdung; Menschwerdung hinwiederum ist nicht möglich ohne Erzeugung, Empfängnis und Bereitung im Schoße einer Mutter. Daher mußte die Mutter bereitet werden;

(1) Num. 8, LAOURDAS, S. 95,9-12.

(2) S. 95,17-23.

(3) S. 96,13-14.

(4) S. 96,15-16.

(5) S. 96,18-19; MANGO, S. 173-174, Anm. 44. Man vergleiche die Betrachtung des hl. IGNATIUS VON LOYOLA über die Menschwerdung im *Exerzitienbüchlein*: Die erste Vorübung [102] spricht vom Ratschluß der drei göttlichen Personen, der heiligsten Dreifaltigkeit, von Ewigkeit her, das Menschengeschlecht zu erlösen.

(6) LAOURDAS, S. 96,21 ff.

(7) Ebenda, S. 96,26-28.

und «sie mußte Jungfrau sein, damit, wie aus der jungfräulichen Erde der erste Mensch gebildet worden war, so auch aus einem jungfräulichen Schoß die Neubildung ins Werk gesetzt würde und damit man bei der Geburt des Schöpfers nicht einmal eine Beimischung rechtmäßiger Lust bemerken könnte. Denn Gefangener der Lust war der, den der Herr dadurch befreien wollte, daß er die Geburt auf sich nahm» (1).

Würdige Mutter Gottes war Maria, die wunderbar («παραδόξως») aus Joachim und Anna, der unfruchtbaren Wurzel, hervorgesproßt ist, deren Geburt das Wunder des größten Geheimnisses, das der Geburt des Logos im Fleische, einleitet (2). Sie, die von Geburt an rein war an Leib und Seele und Gedanken, mußte zur Mutter des Bildners vorausbestimmt werden (3). «Sie, die auf wunderbare Weise aus unfruchtbaren Lenden hervorgegangen war und die die Schmach ihrer Erzeuger hinweggenommen hat, mußte auch die Minderung der Vorfahren wieder ausgleichen. Wiedergutmachen mußte nämlich die Nachkomme die Niederlage der Vorfahren, sie, die den Retter ohne Mann erzeugt und ihn mit einem Leib umkleidet hat» («τοῦτον σωματουργήσασα») (4). «Sie, die sich ein für allemal purpurn gefärbt durch Untertauchen in jungfräulichem Blut, mußte dem Allkönig als Purpurmantel dienen» (5). «Aus dem verödeten und unfruchtbaren Mutterschoß geht der heilige Berg hervor, aus dem ohne Zutun der kostbare Eck-Stein Christus unser Gott herausgebrochen worden ist» (6). «Doch du, o Jungfrau und Mutter des Logos, meine Ver-

(1) S. 97,4-9. PHOTIUS spricht klar über die Erbsünde in der Homilie 9, *Auf Mariä Geburt*, Num. 7, Laourdas, S. 94,4-25. Er spricht von der Erbsünde in der Mehrzahl (S. 94,4-5), die auf «Adam zusammen mit Eva» (S. 94,8) zurückgeht. «Denn durch sie ist der Same («ἡ σπορά») der Sünde gänzlich mit dem (Menschen-)Geschlecht verwachsen und hat es unecht gemacht/hat es verfälscht» (S. 94,11-13); vgl. auch S. 96,19 ff. (oben, S. 177). Zur Lehre des JOHANNES VON DAMASKUS über die Erbsünde siehe *De fide orthodoxa*, Buch III, Kap. 14: PG 94, 1045A, und M. JUGIE in seiner (oben S. 173, Anm. 1) angeführten *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Band II, S. 568-582, besonders 578-582.

(2) Num. 10, LAOURDAS, S. 97,10-15.

(3) Die Konvenienz oder Notwendigkeit, daß Maria wegen ihrer Reinheit Mutter Gottes werden müsse, wird dann später bei dem palamitischen Theologen Nikolaus Kabasilas derart übersteigert, daß er der Sache nach eine durch Maria bewirkte Vorerlösung des Menschengeschlechtes annimmt. Siehe darüber im Artikel *Theologi Palamitae* usw. (oben S. 173, Anm. 1), S. 371 ff.; 382 ff.

(4) LAOURDAS, S. 97,21-25.

(5) Ebenda, S. 97,29-31.

(6) Vgl. *Dan.* 2,34-35 und 45; *Is.* 28,16; *1 Petr.* 2,6; *Eph.* 2,20. LAOURDAS, S. 98,1-3.

söhnung und Zuflucht, die wunderbar aus unfruchtbarem Ackerland geboren bist und wunderbarer uns als Frucht die Ähre des Lebens gebracht hast, tritt ein bei deinem Sohn und unserm Gott! » (1).

Die Art, wie Photius die Geschlechterreihe der Menschen sieht, von Adam und Eva bis Maria und Jesus Christus, läßt sich in der östlichen theologischen Überlieferung vor und nach Photius, zur Zeit der Patristik und der späteren Blüte der byzantinischen Theologie, bis in die neueste Zeit belegen. Wir können sie wie folgt skizzieren:

Der biblische Bericht von der Schaffung der ersten Menschen wird wörtlich genommen (2): Adam, der erste Mensch, wird durch besonderen Eingriff Gottes aus dem Staub der Erde gebildet, aus der « jungfräulichen » Erde (3), d.h. aus dem leblosen Stoff, ohne Mannessamen oder organische Keimzellen. Gott haucht dem Stoff eine unsterbliche Seele ein. Eva, die erste Frau, wird ohne Mutterschoß, aus dem ersten Mann allein gebildet. Vom ersten Menschenpaar stammen alle übrigen Menschen ab, wie es Paulus in seiner Areopagrede zu Athen ausgesprochen hat (Apg. 17,26).

Die menschliche Ahnen- und Abstammungsreihe setzt sich lückenlos fort. Doch gilt dies nicht unter jeder Rücksicht von der Ahnenreihe Jesu Christi. Diese Ahnenreihe ist — natürlich betrachtet — mehr als einmal unterbrochen und durch besonderes, wunderbares Eingreifen Gottes zusammengeknüpft worden. In drei Fällen, auf die Photius hinweist (4), ist dies nach biblischer oder außerbiblischer Überlieferung geschehen (5):

1. Gott schenkt dem hundert-jährigen Abraham aus der neunzigjährigen Sara den Sohn der Verheißung, Isaak (Gen. 15,1-6; 17,15-22; *17,17*; 18,9-15; 21,1-8). Natürlicherweise ist

(1) Num. 12, LAOURDAS, S. 98,23-26.
(2) LAOURDAS, S. 91,30 ff.; 95,9-12 und 17-23.
(3) LAOURDAS, S. 97,4 ff.
(4) LAOURDAS, S. 91,19-25; 90,20-21; 97,31-33.
(5) Andere biblische Erzählungen einer Geburt aus unfruchtbarer Mutter — wie die Geburt des Samson (*Richter*, Kap. 13), des Samuel (*1 Sam.* Kap. 1) oder des Vorläufers Johannes (*Lk.* 1,11 ff.) — betreffen nicht die Ahnenreihe Christi. Photius hätte aber auch hinweisen können auf die kinderlose Rebekka innerhalb der Ahnenreihe Christi (*Gen.* 25,20-21). — Johannes von Euböa erwähnt die Geburt Isaaks aus Sara, Jakobs aus Rebekka, Josephs aus Rachel, Samuels aus Anna, Samsons aus der Frau des Manue: PG 96,1472B-C.

hier die Geschlechterabfolge unterbrochen und wird nur durch Gottes unmittelbares Eingreifen fortgesetzt. Abraham und Sara sind beide wegen ihres Alters zeugungsunfähig, wie es die Schrift ausdrücklich sagt (Gen. 16,17; 18,11-12; 21,2,7). Da Abram zu Abraham wird, d.h. zum Stammvater zahlreicher Nachkommenschaft, vieler Völker (Gen. 13,14-18; 15,1-6; 17,1-8), zahlreich wie die Staubkörnchen der Erde (Gen. 13,16) oder wie die Sterne am nächtlichen Himmel (Gen. 15,5), so will Gott zeigen, daß zur Verwirklichung dieser Verheißung die rein natürlichen Fähigkeiten des Menschen nicht hinreichen. « Ist etwa für den Herrn irgend etwas unmöglich? », fragt Gott den Abraham (Gen. 18,14).

2. Maria, die Mutter Jesu Christi, des Sohnes Gottes, wird aus einer unfruchtbaren Mutter geboren (1). Ein unfruchtbarer Mutterleib und erstorbene Lenden (« νηδὺς ἄγονος καὶ λαγὼν νεκροθεῖσα ») (2) bringen unerwartet Frucht hervor.

Nicht klar ist bei Photius, ob das « Οἷς γὰρ ..., τούτοις » (3), « Denen nämlich der unfruchtbare Schoß hervorgebracht hat », sich auf Joachim und Anna bezieht oder allein auf Anna, von der gesagt wird, sie sei « unfruchtbar infolge des Greisenalters » (« στεῖρα μετὰ γῆρας ») gewesen (4). Wenn sie « alt » genannt wird, kann man annehmen, daß es der Mann ebenfalls war; aber war er deshalb auch selbst unfruchtbar? Anschließend wird noch gesagt: « Vater des Kindes [Maria] heißt Joachim » (5); und: « Jugend hat keine Blüte getragen; aber das Greisenalter treibt einen Sproß » (6).

Der Hinweis des Photius auf den Präzedenzfall der Sara (7) scheint einzuschließen, daß es sich bei Joachim und Anna um das gleiche handelt wie bei Abraham und Sara, d.h. daß die Unfruchtbarkeit beiden Eltern zuzuschreiben ist. Die Worte: « Das Alter trocknet die Quellen der Zeugungskraft aus » (8) lassen sich auf Joachim wie auf Anna beziehen; ebenso die über Maria ge-

(1) LAOURDAS, S. 90,20-21.
(2) S. 90,23.
(3) S. 90,23-24.
(4) S. 90,27-28.
(5) S. 90,31.
(6) S. 91,6-7.
(7) S. 91,19-25.
(8) Num. 6, LAOURDAS, S. 93,10-11.

sagten Worte, daß sie wunderbar hervorgesproßt ist aus Joachim und Anna, der unfruchtbaren Wurzel (« ἡ ἐξ 'Ιωακεὶμ καὶ "Αννης τῆς ἀκάρπου ῥίζης παραδόξως βλαστήσασα ») (1); ebenso: « Sie, die aus unfruchtbaren Lenden in wunderbarer Weise geboren wurde (« τὴν ἐξ ἀγόνων λαγόνων παραδόξῳ λόγῳ τεχθεῖσαν ... ») » (2).

Photius berichtet von Marias Entstehen aus unfruchtbaren Eltern, ohne eine Quelle dafür anzuführen. Er übernimmt einfach die Daten der östlichen Überlieferung, deren Inhalt er behandelt, als ob es sich um Wahrheiten handle, die aus göttlicher Offenbarung stammen und deshalb notwendig zu glauben sind. Tatsächlich folgt er hier dem Bericht des apokryphen Jakobusevangeliums (3). Mit historisch-kritischen Mitteln läßt sich jedoch nicht entscheiden, was an diesem Bericht des Jakobusevangeliums, der von manchen Vätern angenommen wird, im einzelnen wahre Überlieferung ist und was der frommen Phantasie des Verfassers zugeschrieben werden muß.

3. Jesus Christus, der Sohn Gottes, stammt aus einer jungfräulichen Mutter, die an sich und aus sich als Jungfrau nicht gebären kann. In Marias Jungfräulichkeit liegt ein unüberbrück-

(1) S. 97,12-13.

(2) S. 97,21-22.

(3) Émile DE STRYCKER S.J., *La forme plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Brüssel 1961, S. 64-69; 68-85. Die Erzählung ist an manchen Stellen reichlich dunkel, so über die wirkliche Vaterschaft des Joachim. — JOHANNES VON EUBÖA sagt: « Joachim und Anna verlangten nach (Leibes-)Frucht in Menschengestalt (« καρπὸν ἀνθρωπόμορφον ») und erhielten die samenlose Muschel (« τὴν ἄσπορον κόχλον »), die die himmlische und kostbare Perle gebären wird, Christus unseren Gott ». PG 96, 1465A. GERMANUS VON KONSTANTINOPEL (†733) spricht in seiner *Homilie über die Darstellung der heiligsten Gottesmutter* davon, daß von Joachim und Anna die Schmach der Kinderlosigkeit (« τὸ τῆς ἀπαιδίας ὄνειδος ») hinweggenommen und « ἀτεκνία » mit « εὐτεκνία » vertauscht worden sei: PG 98,293B-C. ANDREAS VON KRETA (†740) sagt in einem *Kanon auf die Empfängnis der hl. Anna*, Maria sei empfangen und geboren worden « καὶ ἐξ ἐπαγγελίας μέν, ἐξ ἀνδρὸς δὲ συναφείας καὶ σπορᾶς » (PG 97,1313A). TARASIUS VON KONSTANTINOPEL (†806) sagt in seiner *Homilie auf die Einführung der Gottesmutter in den Tempel*, PG 98,1481-1500, die Unfruchtbarkeit klar sowohl von Joachim aus (« μὴ ἔχοντος δὲ σπέρμα αὐτοῦ, ἀλλ' ὄντος ἄπαιδος »), PG 98,1484B, als auch von Anna (« τὸ τῆς νεότητος ἄνθος εἰς γῆρας ἐλάσασα, στεῖρα διέμενε πάντα τὸν χρόνον »), 1484D; er spricht von Mariä Empfängnis als « ἐκ θελήματος σαρκὸς καὶ ἐκ θελήματος ἀνδρός » (Joh. 1,13).

bares Hindernis für die Fortsetzung der Ahnenreihe von Adam über Abraham und Sara zu Jesus hin. Dies scheint Photius sagen zu wollen mit den Worten: « Der Riegel der Jungfräulichkeit wird versiegelt » (« τῆς παρθενίας τὰ κλεῖθρα σφραγίζεται ») (1). Wie dies scheinbar unüberwindliche Hindernis durch Gottes Allmacht überwunden wurde, erzählt das Evangelium (Mat. 1,18-25; Lk. 1,26-38) (2).

Theologische Bedeutung hat der Umstand, daß Photius gerade dort einen Zusammenhang sieht, wo dieser in der natürlichen Geschlechterabfolge unterbrochen ist. Dieser Zusammenhang besteht jeweils zwischen der Unfruchtbarkeit und dem Ungenügen der Natur einerseits und andererseits der Ergänzung des Ungenügens durch « die Gnade » und der sich aus dieser Gnade ergebenden Frucht. Dieser Zusammenhang wird festgestellt bei der Erschaffung Adams und Evas, im Falle Joachims und Annas, wie auch ganz besonders im Falle Marias der Mutter des Gottmenschen.

Die « jungfräuliche Erde » aus sich ist nicht hinreichend oder fähig, einen lebendigen Menschen hervorzubringen. Auch das Entstehen Evas aus Adam kann man nicht einem Naturgesetz zuschreiben («λόγῳ φύσεως») (3). Die Erschaffung Adams ist, wie die Bildung Evas, nicht Werk der Natur; doch ist das eine wie das andere auch nicht gegen die Natur (4). Wir stehen hier am Anfang der natürlichen Fortpflanzungsordnung der Menschen (5). Sie ist Werk des göttlichen Ratschlusses und der göttlichen Macht (6): « Bewogen durch unsagbaren Reichtum an Menschenliebe hat Gott zu Anfang den Menschen gebildet: als seiner eigenen Hand Gebilde und ihn begnadend, das Bild des Bildners zu tragen, wovon das eine den Adel des Fleisches, das andere den des Geistes zum Ausdruck brachte » (7). Photius will sagen: Das besondere Eingreifen Gottes bei der Schaffung des Menschen offenbart zuerst das Ungenügen des Stoffes, der Materie, der « jungfräulichen

(1) LAOURDAS, S. 90,22-23.

(2) LAOURDAS, S. 90,26-27; 94,29-32; 96,26-97,9; 97,10-15 und 21-25, 29-31; 98,1-3 und 23-26.

(3) LAOURDAS, S. 91,32.

(4) Ebenda, S. 92,2-3.

(5) Ebenda, S. 92,3-4.

(6) S. 92,4.

(7) S. 95,9-12.

Erde » (1), des « Staubes der Erde », aus dem Gott den Menschen bildete (Gen. 2,7), dann aber den doppelten Adel des Menschen, der dem Leibe nach « Gottes eigener Hand Gebilde » ist (2), dem Geiste nach aber « Bild des Bildners » (Gen. 1,26-27; vgl. 2,18-25), eben sein « Kunstwerk » (3). Je unzulänglicher der Erdenstaub ist, aus sich den Menschen hervorzurufen, um so notwendiger ist ein unmittelbares Eingreifen Gottes und um so vornehmer und edler ist das Ergebnis: Gottes Kunstwerk aus Leib und Seele, aus Stoff und Geist. Der ganze Mensch ist unmittelbar Gottes Gebilde; er trägt Gottes Bild, der Menschengeist als Gottes Bild verrät seinen besonderen Adel. Bild Gottes zu sein, sein Bild zu tragen, macht den Reiz des Menschen aus, seine Anmut, ist Geschenk der Gnade. Gott « begnadete » (« χαριτώσας ») (4) den Menschen dazu, sein Bild zu werden und zu sein. Handelt es sich hier um eine Gabe der Natur oder um weit mehr? Photius hatte vorher gesagt, daß die Schöpfung des ersten Menschen, der ersten Menschen, *nicht* Werk der Natur gewesen sei, aber auch nicht gegen die Natur (5). Er unterscheidet zwei Phasen: 1. die Schaffung des Menschen als « Prinzip/Anfang der natürlichen Zusammenstellung/Anordnung/Gestaltung der Menschen » (« ἀρχὴ τῆς κατὰ φύσιν τῶν ἀνθρώπων συστάσεως ») (6); 2. « die aufeinanderfolgende Vermehrung und Erzeugung, die eine andere Ordnung im Hervorgehen einhält » (« ἡ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀνθρώπων αὔξησίς τε καὶ γέννησις ἄλλην τάξιν τῆς προόδου διασῴζουσα ») (7). Demnach ist die erste Phase zwar Anfang der natürlichen Ordnung, aber übersteigt selbst die Natur, während die zweite Phase natürlich ist; aber natürlich auf mehr als natürlicher Grundlage. Wenn man überdies bedenkt, daß — abgesehen vom Sündenfall — die zweite Phase der « natürlichen » Vermehrung und Erzeugung das Weitergeben des « gnadenhaften » (« χαριτώσας ») Bildes Gottes an die Nachkommen miteinschließt, so ist ersichtlich, daß auch die zweite Phase nur relativ natürlich genannt werden kann, insofern sie die normale Fortpflanzungsordnung darstellt, in der Gott mit der

(1) S. 97,5.
(2) S. 91,30; 95,10 und 17.
(3) S. 95,17-18.
(4) LAOURDAS, S. 95,10.
(5) S. 91,32; 92,2-3.
(6) S. 92,3-4.
(7) S. 91,32-92,2.

natürlichen Zeugung die Weitergabe seines Bildes als selbstverständlich verknüpft hat (vgl. Gen. 4,1; 4,25; 5,1: « Als Gott den Menschen schuf, erschuf er ihn als Gottes Ebenbild. Als Mann und Frau erschuf er sie, segnete sie und gab ihnen den Namen Mensch, als sie erschaffen waren ». 5,3: « Adam wurde Vater eines Sohnes, der ihm ähnlich, nach seinem Bilde war. »).

Auf den Präzedenzfall zum Fall Joachims und Annas, d.h. auf das, was die Schrift von der Geburt Isaaks erzählt, kommt Photius nur ganz kurz zu sprechen (1). Er sagt eigentlich nur, daß davon das gleiche gilt, ja noch mehr, da es früher geschehen ist.

Die Geburt Marias von betagten Eltern und aus einer unfruchtbaren Mutter bildet den eigentlichen Gegenstand der vorliegenden Homilie und wird deshalb ganz eingehend behandelt. Charakteristisch ist hier, daß Photius die Betrachtung der Geburt Marias aus Joachim und Anna sogleich aufs engste mit der Geburt Jesu aus Maria verbindet, ja mit der Geburt der Gläubigen aus dem Schoß der Kirche. « Heute werden die Fesseln der Unfruchtbarkeit gelöst, und der Riegel der Jungfräulichkeit wird versiegelt » (2). Anna war durch ihre Unfruchtbarkeit gefesselt, sie war unfähig zu gebären. Die Lösung, die Beseitigung dieses Hindernisses ermöglicht, daß Anna Mutter wird, Mutter Marias, die aber Jungfrau ist und bleibt und so scheinbar dem Mutterwerden ein ebensogroßes oder noch größeres Hindernis in den Weg legt. Aber auch dieses Hindernis wird durch Gottes Allmacht beseitigt (Gen. 18,14; Lk. 1,37). Das Gebären ohne Mann und die Bewahrung der Jungfräulichkeit nach der Geburt des Kindes wird angekündigt und eingeleitet durch die Geburt aus einer Unfruchtbaren, was ebenfalls die Gesetze der Natur übersteigt (3). So weist, was bei der Geburt Marias aus Anna geschieht, in die Zukunft und ist ein Vorspiel dessen, was sich durch den Sohn Marias, Christus, den Bräutigam der Kirche, an den wachsenden und sich mehrenden Kindern der Kirche vollzieht (4).

Noch ein Umstand wird von Photius hervorgehoben: Mariä Geburt aus der Unfruchtbaren ist wunderbar (« τόκος παράδοξος ») (5),

(1) S. 91,19-25.
(2) S. 90,21-23. Vgl. oben S. 174 unter Num. 3.
(3) S. 90,23-29.
(4) LAOURDAS, S. 90,32-91,2; vgl. 97,15-16.
(5) LAOURDAS, S. 91,3.

ist ein Wunder (« ὢ τοῦ θαύματος») (1). Dazu braucht es Glauben (2). Nicht durch natürliche Verkettung (« εἱρμῷ φύσεως») (3) ist es zustande gekommen, sondern stellt einen Akt der göttlichen Gnade dar (« χάριτος θείας τὴν πρᾶξιν ») (4). Die Gnade läßt sich nicht zwingen, der Natur zu dienen, sondern ist stets Herrin der Natur (5). « Sollte die Gnade, die die Natur gebildet hat, diese nicht besser machen? » (« ἡ δὲ χάρις, ἣν ἔπλασεν οὐ βελτιοῖ φύσιν »?) (6). Wie das geschehen ist, wie die Unfruchtbarkeit oder das menschliche Ungenügen durch Gottes Kraft zur Fruchtbarkeit werden, anläßlich der Geburt Marias und der Geburt ihres Sohnes, hat Photius in Nummer 7 der Homilie (7) ausgeführt (8). Dies geschieht im Werk der Menschwerdung und Erlösung, durch Jesus Christus, den Sohn Marias: « Die Erlösung/Rettung der ganzen Welt erheischt einen Dank, der die Welt übersteigt» («ὑπερκόσμιον ἀπαιτεῖ τὴν εὐχαριστίαν τὸ τῆς σωτηρίας παγκόσμιον ») (9). Maria ist das edle Pfropfreis, das den unfruchtbaren Mutterschoß Annas veredelt (10). So übersteigt, überspringt die Natur ihre eigenen Grenzen (11).

Im traditionellen Weltbild von der Abfolge der menschlichen Generationen — es ist natürlich auch das Weltbild des Photius gibt es keinen Platz für einen Evolutionismus im modernen Sinn des Wortes, für die Hypothese eines stetigen und zugleich von Zeit zu Zeit sprunghaften Übergangs von weniger entwickelten Lebewesen zu mehr entwickelten und schließlich vom Tier zum Menschen. Der hauptsächliche Grund dafür liegt im Wortlaut des biblischen Schöpfungsberichtes und dann in jenen biblischen und außerbiblischen Erzählungen, die von Unterbrechungen in der natürlichen Generationskette berichten - wie im Fall der Geburt Isaaks, Marias, Johannes des Täufers und Jesu Christi.

Photius kennt keine Evolution, sondern nur Umgestaltungen, Verwandlungen, die er aber ins Reich der Fabeln verweist. Schauen

(1) Ebenda, S. 91,3-4.
(2) S. 91,17 ff.
(3) S. 91,26.
(4) S. 91,28-29.
(5) S. 91,29-30.
(6) S. 93,9-10.
(7) S. 94,22 ff.
(8) Siehe oben S. 176.
(9) LAOURDAS, S. 94,20-21.
(10) Ebenda, S. 94,27-29.
(11) S. 94,33.

wir uns die Arten solcher Verwandlungen noch etwas näher an und fragen wir, warum Photius sie ablehnen muß, wo seine tieferliegenden theologisch-philosophischen Gründe für die Ablehnung liegen.

Photius spricht vom Entstehen der Menschen aus Fäulnis, aus Drachenzähnen, aus Steinen, aus Ameisenblut, und umgekehrt von Verwandlungen von Menschen in Bäume oder Vögel. Er spielt an auf die Verwandlung des Tiresias aus einer Frau in einen Mann. In den zuerst angeführten Beispielen handelt es sich um eine aufsteigende Linie vom zerfallenden Organischen, vom Anorganischen oder vom Organischen zum Menschen; andere Beispiele zeigen eine abfallende Linie: vom Menschen zur Pflanze oder zum Tier. Angespielt wird von Photius auch noch auf einen einfachen Wechsel des Geschlechts innerhalb der Menschennatur und auf « die Götter, die sich fern vom Olymp herumgetrieben hätten » (1), also auf die Götter des Heidentums, die man sich als Menschen mit all ihren Leidenschaften vorstellte (2).

Photius wendet sich mit Entrüstung von all diesen Fabeleien ab. Er nennt sie « leeres Geschwätz » und sagt ausdrücklich, daß sie sich weder stützen lassen durch die Gnade (« χάρις »), das heißt wohl durch gnadenhafte Eingebung oder Offenbarung von Seiten

(1) LAOURDAS, S. 93,25-27.

(2) Wie vornehm und erhaben klingt auf solchem Untergrund, auf solchem Resonanzboden, das Wort des hl. Paulus in seiner Areopagrede, die gerade die Schöpfung des Menschen und die Einheit des Menschengeschlechtes zum Gegenstand hat: « Auch einige von euren Dichtern haben gesagt: ' Wir sind von seinem (Gottes) Geschlechte ' » (*Apg.* 17,28). Der edel denkende Heide Cicero sagt in seinen Tuskulanen: « Homerus humana ad Deos transferebat; divina mallem ad nos » (*Tusculanarum Quaestionum*, Buch 1, Kapitel 26, Num. 65); und in seiner Schrift über die Natur der Götter: « Nec vero intelligo, cur maluerit Epicurus Deos hominum similes dicere, quam homines Deorum » (*De natura Deorum*, Buch 1, Kap. 33, Num. 90). JOHANNES VON DAMASKUS ermuntert in seiner *2. Homilie auf Mariä Entschlafen* (PG 96,721-754) die Zuhörer, der Mutter Gottes ein Fest zu feiern und nicht der Mutter der fälschlich so genannten Götter. Törichte Menschen fabeln hier von einer Mutter vieler Kinder; in Wirklichkeit hat sie gar keine Kinder. Es handelt sich vielmehr um Dämonen und schattenhafte Gespenster. Wie kann nämlich, was keinen Körper hat, durch körperliche Vereinigung zeugen? Und wie wäre das Gott, was vorher nicht war und entstanden ist? (Ebenda, Kol. 741C-D). Ähnliche Argumente finden sich zum Teil bereits in Ciceros Schrift über die Natur der Götter.

Gottes, noch durch die Vernunft (« νοῦς »), noch durch die Natur, noch durch Sinneswahrnehmung (« αἴσθησις »), weder durch Meinung oder Ansicht (« δόξα ») anderer noch auch dessen selbst, der solche Dinge fürwahrhält. Solche Meinungen — so sagt er abschließend — stehen ja auch im Widerspruch zueinander (1).

Aber der tieferliegende Grund für die Ablehnung derartiger Fabeleien dürfte in der festen Überzeugung des Patriarchen Photius liegen, daß solche Verwandlungen — ob sie nun in abfallender Linie geschehen oder in aufsteigender — immer ein direktes Eingreifen erfordern würden, das sich in dieser Form Gottes nicht geziemte. Dies wird ganz deutlich aus dem, was Photius als Theologe zur Schöpfung des Menschen und zur Geburt aus unfruchtbaren Eltern oder aus einer Jungfrau vorbringt. Er argumentiert genau so wie die Theologen und Väter vor ihm und auch noch lange Zeit nach ihm.

* * *

Etwa anderthalb Jahrhundert vor Photius zeigt Johannes von Damaskus in seiner ersten Homilie auf Mariä Geburt, daß der Schöpfer durch Maria, aus der Gottes Sohn die Menschennatur annahm, die ganze Natur zum Besseren gewandt hat: « Wenn nämlich der Mensch in der Mitte steht zwischen Geist und Stoff (« νοῦ καὶ ὕλης ») und Einigungsband (« σύνδεσμος ») der ganzen sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung ist, so vereint sich das schöpferische Gotteswort dadurch, daß es sich mit der Natur der Menschen vereint, durch sie — [d.h. die Menschennatur] — mit der gesamten Schöpfung » (2). Diese Einigung setzt aber voraus, daß in der Mutter Marias die Unfruchtbarkeit, an der sie der Überlieferung zufolge litt, beseitigt wird (3).

(1) LAOURDAS, S. 92,18-23.

(2) 1. *Homilie auf Mariä Geburt*, PG 96,661C.

(3) Ebenda 661D-664A. In seiner 1. *Homilie auf Mariä Entschlafen* lesen wir: « Joachim und Anna waren ihre [Marias] Erzeuger » (699-722; *708A*). « Joachim erfreute sich an der göttlichen Gnade... Anna aber, was *Gnade* bedeutet, war ihm an Wandel nicht unterlegen, war seine Gattin und reich an allem Guten, litt aber auf geheimnisvolle Weise (« μυστικῷ δέ τινι λόγῳ ») an der Schwäche der Unfruchtbarkeit. Denn tatsächlich blieb die Gnade unfruchtbar, da sie nicht vermochte, in den Seelen der Menschen Frucht zu bringen... Dann aber schaute der gute

Der Damaszener stellt dann die Frage, warum Maria aus einer Unfruchtbaren geboren werden sollte. In seiner Antwort macht er drei Gründe geltend: « Das einzig Neue unter der Sonne, das Hauptwunder, mußte durch Wunder vorbereitet werden, und es mußte ein allmählicher Aufstieg vom Niedrigeren zum Höherstehenden stattfinden » (« ἐπαναβῆναι τὰ μείζονα ») (1). Johannes nennt gleich noch einen « anderen erhabeneren (« ὑψηλότερον ») und göttlicheren Grund »: « Die Natur erliegt der Gnade, zitternd bleibt sie stehen und wagt nicht voranzuschreiten. Als die Gottesmutter Jungfrau aus Anna geboren werden sollte, wagte die Natur nicht, den Sproß der Gnade vorwegzunehmen, sondern blieb unfruchtbar, bis die Gnade die Frucht hervorsprossen ließ. Es ging nämlich um die Geburt der Erstgeborenen, die den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung, in dem alles seinen Bestand hat (Kol. 1,15-17) gebären sollte » (2). Daß sowohl Anna wie Joachim leibliche Erzeuger Marias waren, wird von Johannes mit aller – fast drastischen — Deutlichkeit gesagt: « O seligste Lende des Joachim, aus der der ganz untadelige (« πανάμωμος ») Same ausgestoßen wurde. O preiswürdiger Mutterschoß Annas, in dem in allmählichem Wachsen ein ganz heiliges Kind («πανάγιος») gestaltet und erzeugt worden ist! » (3). Noch einmal betont der Damaszener den zuerst genannten Grund: « O Wunder der Wunder und wider Erwarten unglaubliche Dinge (« καὶ παροδόξων παράδοξα »)! Gottes unaussprechliche und herablassende Fleischwerdung mußte nämlich durch Wunder vorbereitet werden (« προοδοποιηθῆναι »: ihr

Gott mit Erbarmen auf das Gebilde seiner eigenen Hand, da er es retten wollte, und löst die Unfruchtbarkeit der Gnade, d.h. der gottgesinnten (« τῆς θεόφρονος ») Anna, die ein Kind gebiert, wie es zuvor ein solches nicht gegeben hat noch auch ein zweites Mal geben wird » (708B-C). In der *3. Homilie auf Mariä Entschlafen* (753-762) nennt der Damaszener Maria « der Unfruchtbaren Leibesfrucht, die fruchtbar macht die unfruchtbaren Seelen » (753C). Vgl. oben S. 184, Anm. 2 und 4.

(1) Johannes von Damaskus, *1. Homilie auf Mariä Geburt*, PG 96,664A.

(2) Ebenda, 664A.

(3) 664B. Hier erhebt sich die Frage, inwieweit der Same Joachims – unter Voraussetzung der Lehre von der Übertragung der Erbsünde durch den Vater — « ganz untadelig » genannt werden kann, selbst wenn Maria vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an von der Erbsünde frei geblieben ist.

mußte Bahn gebrochen, der Weg gebahnt werden) » (1). « Heute ist das Reis aus der Wurzel Jesse entsprungen, aus dem der Welt eine Blüte, die göttliche Hypostase ist (« ἄνθος θεοϋπόστατον »), hervorsprossen wird » (2). « Das ewige, das materielose und körperlose Licht, das aus dem ewigen Lichte sein vorzeitliches Dasein hat, nimmt aus ihr einen Körper an und geht wie ein Bräutigam aus dem Brautgemach hervor (Ps. 19[18],6); ist er doch Gott und wurde er später Erdgeborener (« Θεὸς ὢν, καὶ γηγενὲς γενόμενος ὕστερον ») (3). « O Wunder, erhabener als alle Wunder! Eine Frau wurde über die Seraphim erhöht, weil Gott erschienen ist, ein wenig unter die Engel erniedrigt » — oder wie der hebräische Text hat: « ein wenig unter Gott erniedrigt » (Ps. 8,6) (4).

Zum Lob dieses Wunders fordert Johannes seine Zuhörer auf, vor Maria « Christus dem Herrn und zugleich dem Vater und dem Geiste mit lauter Stimme zu singen: ' Heilig, Heilig, Heilig, Herr der Heerscharen ' (Is. 6,3), eine Natur der Gottheit in drei Hypostasen. Heilig Gott der Vater, der den Entschluß faßte (« εὐδοκήσας »), in dir und aus dir (Maria) das Geheimnis zu vollbringen, das er vor allen Zeiten (« πρὸ αἰώνων ») vorherbestimmt hat. Heilig stark der Sohn Gottes und Gott der Eingeborene, der dich Erstgeborene heute aus einer unfruchtbaren Mutter hervorgehen ließ (« προαγαγών »), damit er, der Eingeborener aus dem Vater ist und Erstgeborener aller Schöpfung (Kol. 1,15), aus dir, Jungfrau-Mutter als Eingeborener erzeugt würde; hat er doch, als Erstgeborener unter vielen Brüdern (Röm. 8,29) ähnlich uns, aus dir teilgenommen an Fleisch und Blut. Aber er hat dich nicht allein aus einem Vater oder allein aus einer Mutter hervorgehen lassen (« προήγαγεν »), um allein dem Eingeborenen vorzubehalten, unter jeder Rücksicht eingeboren zu sein (« τὸ κατὰ πάντα μονογενές »). *Er* ist nämlich allein ' Eingeborener aus dem Vater allein ', und allein ' aus der Mutter allein '. Heilig unsterblich der allheilige Geist, der durch den Tau seiner Gottheit dich davor bewahrt hat, vom göttlichen Feuer verzehrt zu werden. Der Dornbusch des Moses hat dies zuvor geheimnisvoll angedeutet (Exod. 3,2-3) » (5).

(1) 664B-C. Vgl. 664A3.
(2) Ebenda, 664C.
(3) 664D-665A.
(4) 676D-677A. *Hebr.* 2,9 hat, wie die *Septuaginta*, « unter die Engel erniedrigt ».
(5) JOHANNES VON DAMASKUS, a.a.O., 677A-B.

Diese Stelle enthält eine tiefe Theologie. Das Festgeheimnis, Mariä Geburt aus einer Unfruchtbaren, wird in den grandiosen Zusammenhang des trinitarisch-christologischen Geheimnisses der Menschwerdung gestellt. Der Hymnus des Trishagions, des Dreimalheilig [1], dient gleichsam als Rahmen, um zu zeigen, wie der eine, dreimal heilige, starke unsterbliche Gott und jede der drei Personen zum Geheimnis der Menschwerdung steht, es in seiner Einzigkeit bewirkt. Jede göttliche Person wirkt dabei in gleicher Weise und doch unter verschiedener Rücksicht. Der Einzigkeit Jesu Christi entspricht eine Einzigkeit Marias, aber nicht vollständig: Maria ist einzige Tochter zweier Eltern, Jesus nicht so. Jesus Christus ist der Gottheit nach einziger Sohn allein des Vaters, der Menschheit nach einziger Sohn allein Marias [2].

In der überlieferten Tatsache, daß die Jungfrau-Mutter aus einer Unfruchtbaren geboren wurde, sieht der Damaszener eine Konvenienz, eine Schicklichkeit, ja eine Notwendigkeit. Drei

(1) Über das Trishagion siehe JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* etc., Band 5, Paris 1935, S. 549-550, Anm. 3.

(2) Beim Damaszener finden sich andere aufschlußreiche, eine Synthese von Menschwerdung und Dreifaltigkeit enthaltende Stellen, an denen die Bewirkung der Menschwerdung den einzelnen Personen der Gottheit und allen zusammen zugeschrieben wird.

In der gleichen *1. Homilie auf Mariä Geburt,* weiter oben, heißt es: Da Maria keinen Mann kannte, war ihr Haupt Gott Vater, der durch den Hl. Geist die Vereinigung hergestellt und den eigenen Sohn gesandt hat, den Sohn und Logos, die allmächtige Macht (« τὴν παντοδύναμον δύναμιν»), « wie einen göttlichen geistigen Samen (« οἱονεὶ θεῖον σπόρον πνευματικόν »). Denn durch das Wohlgefallen des Vaters, nicht aus natürlicher Verbindung, sondern aus dem Heiligen Geist und Maria der Jungfrau, ist der Logos übernatürlich (« ὑπερφυῶς ») ohne Veränderung Fleisch geworden und hat unter uns sein Zelt aufgeschlagen (Joh. 1,14) » (PG 96,665B).

Ähnlich in *De fide orthodoxa,* III,2: « Der Heilige Geist kam über sie [Maria]..., sie reinigend und ihr Kraft verleihend, die Gottheit des Logos aufzunehmen und zu gebären; und dann überschattete sie die persönliche Macht/Kraft und Weisheit Gottes des Höchsten (1 Kor. 1,24), der dem Vater wesensgleiche Sohn Gottes, wie ein göttlicher Same (« σπόρος ») und fügte sich aus ihrem heiligen und reinsten Geblüte einen Leib/ein Fleisch (« σάρκα ») zusammen, das durch eine denkende und vernünftige Seele beseelt ist. Erstlingsgabe unserer Masse, nicht durch Samenübertragung (« σπερματικῶς »), sondern durch Schöpfung (« δημιουργικῶς »), durch den Heiligen Geist ... » (PG 94,984C-988A). Wie in der Homilie ist der Logos göttlicher Same, göttliche Saat und zugleich Kraft (« δύναμις ») Gottes = « ἅγιος ἰσχυρός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ » (PG 96,677B).

Gründe führt er an, zweimal wiederholt er das « es war nämlich notwendig » (« ἔδει γάρ ») (1).

1. Das einzig Neue unter der Sonne, das Hauptwunder, mußte durch Wunder vorbereitet werden. Die Wunderscheu unserer Zeit kannte man damals nicht. Wir stehen hier aber auch nicht vor der Wundersucht des antiken Menschen, für die dem modernen Menschen das Gespür verloren gegangen ist. Man kann nämlich fragen, wie weit die Menschwerdung als Tatsache im eigentlichen Sinne ein Wunder ist: eine sinnlich wahrnehmbare Wirkung, die Gott außerhalb der natürlichen Ordnung hervorbringt (2). So betrachtet ist die Menschwerdung selbst ein Geheimnis, das sich in seinem Kern der Beobachtung durch die Sinne entzieht. Ohne Zweifel ist sie ein höchst wunderbares, wundervolles, unsere Fassungskraft unendlich übersteigendes Geschehen, das unser Staunen, unsere Verwunderung hervorruft, wenn wir es unter der Wirkung der Gnade und im Glauben betrachten. Bereits im heidnischen Altertum sah man im Staunen den Anfang der Weisheit oder der Philosophie (3). Die Menschwerdung ist die Grundlage all des Wunderbaren und auch all der Wunder im eigentlichen Sinne, die durch Jesus Christus den Gottmenschen geschehen sind. Angesichts der erstaunlichen Tatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes erscheint es geziemend, daß diese Tatsache durch Wunder vorbereitet wird, sei es nun, daß wir dabei an wunderbare Dinge im allgemeinen denken, sei es an Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes, von denen der Damaszener spricht und zu denen er die Geburt aus einer Unfruchtbaren rechnet.

2. Es mußte allmählich ein Aufstieg stattfinden vom Niedrigeren zum Höherstehenden. Beachtlich ist der Umstand, daß Johannes einen Fortschritt, ja auf den ersten Blick eine Entwicklung annimmt. Und doch liegt ihm der Gedanke an eine

(1) 1. *Homilie auf Mariä Geburt*, PG 96,664A2 und A11.

(2) Siehe dazu unsere Untersuchung *Die Fundamentaltheologie Vladimir Solov'evs, Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), S. 17-82; 46-47: « Gewiß vollzog sich die Menschwerdung auch als Wunder und durch ein Wunder, die Empfängnis und Geburt aus einer Jungfrau. Aber dieser Umstand blieb vor der Weltöffentlichkeit verborgen im Unterschied zu den Wundern, die Christus später vor aller Welt vollbrachte ».

(3) So PLATON im Dialog *Theätet* (Theaitetos), Theaet. 155D und ARISTOTELES in den *Metaphysica*, Met. I, 2,982b 11 ff. über das: « τὸ θαυμάζειν ».

Entwicklung im Sinne der modernen Evolution fern. Dies wird gerade daran deutlich, daß er von Wundern, von einer Steigerung der Wunder spricht: Geburt aus einer Unfruchtbaren, Geburt aus einer Jungfrau; Geburt der Mutter Gottes, Geburt des Sohnes Gottes selbst.

3. Der Damaszener führt noch einen weiteren Grund an; es ist für ihn der erhabenere, tiefere — eigentlich umgekehrt der höhere — und göttlichere Grund: Natur und Gnade stehen im Wettstreit. Die Natur unterliegt, zittert gleichsam vor Furcht, vermag keinen Schritt mehr voran zu tun. Die Natur wagt es nicht, die jungfräuliche Gottesmutter hervorzubringen; unvermögend bleibt sie unfruchtbar; nur die Gnade vermag hier weiterzuhelfen. Mit anderen Worten: Angesichts der Erzeugung des Gottmenschen, aber auch schon seiner jungfräulichen Mutter, ist die Natur vollkommen unvermögend, vollkommen unzulänglich. Das Geheimnis überragt dermaßen die Natur, daß die Initiative, der Antrieb, der Anstoß nur von der Gnade ausgehen kann, d.h. daß Gott selbst direkt und unmittelbar eingreifen muß. Dabei ist Gnade nicht einmal im strengen Sinne als « übernatürliches » Handeln oder Geschehen aufzufassen, im Sinne der Teilnahme am dreifaltigen Gott und seiner Schau, sondern nur als Grund- und Unterlage dieser übernatürlichen Ordnung.

Wenn Photius den Gegensatz betont, der zwischen der Unfruchtbarkeit und dem Ungenügen der Natur einerseits und andererseits der Gnade und der sich aus der Gnade ergebenden Frucht besteht, so bewegt er sich in den gleichen Gedankengängen wie der Damaszener. Die Notwendigkeit des Wirkens « der Gnade », eines unmittelbaren Eingreifens Gottes, zeigt aber ganz deutlich die Erhabenheit, das Überragende, das Wunderbare des Gotteswerkes (1).

Der Gegensatz zwischen Natur und Gnade, oder besser, die zwischen ihnen bestehende Spannung, wird sowohl vom Damaszener wie von Photius durch ein biblisches Bild erläutert. Beide weisen im christologisch-mariologischen Zusammenhang hin auf

(1) In seiner *1. Homilie auf Mariä Entschlafen* äußert sich Johannes von Damaskus über die Menschwerdung aus einer Jungfrau: « Was geschieht, ist den Gesetzen der Natur nicht unterworfen. Denn der Schöpfer und Herr der Natur ändert nach Belieben die Gesetze der Natur » (PG 96,709C-D); und: « O Geheimnisse, die über Natur und Begreifen hinaus (« ὑπὲρ φύσιν καὶ ἔννοιαν ») liegen! » (712A-B).

das Beispiel der Jakobsleiter, die Himmel und Erde durch den Auf- und Abstieg der Engel Gottes verbindet und die Dynamik des Zusammenwirkens von Natur und Gnade versinnbildet (Gen. 28,10-22) (1).

Johannes von Damaskus, Photius und die späteren palamitischen Theologen sehen sehr wohl den organischen Zusammenhang von Natur und Gnade; sie sind weit davon entfernt, eine Fremdheit oder Unvereinbarkeit beider Ordnungen zu behaupten, sind sich aber sehr klar der Grenzen der Natur bewußt. Sie betonen mit großem Nachdruck, daß jedes gnadenhafte Eingreifen Gottes weit die natürliche Ordnung überragt (2). Photius bemerkt zum Entstehen des ersten Menschen, daß es zwar nicht Werk der Natur sei, aber auch nicht gegen die Natur verstoße (3); er betont, daß sowohl die Geburt aus einer Unfruchtbaren wie die aus einer Jungfrau wunderbar ist und die Gesetze der Natur übersteigt (4).

(1) JOHANNES VON DAMASKUS, *1. Homilie auf Mariä Geburt*, Num. 3: « Der Sohn des Zimmermanns (« ὁ τοῦ τέκτονος υἱός »), der sich auf alle Künste verstehende Logos (« ὁ παντεχνήμων Λόγος ») dessen, der durch ihn alles hergestellt hat, der starke Arm des höchsten Gottes, hat sich heute durch den Geist, der gleichsam sein Finger ist, eine beseelte Leiter hergestellt, deren Fuß fest auf der Erde steht, deren Spitze aber zum Himmel ragt, wo Gott ruht. Jakob hat ihr Vorbild geschaut. Auf ihr ist Gott (« ὁ Θεός ») niedergestiegen ohne niederzusteigen (« καταβὰς ἀμεταβάτως »), oder besser ist mitniedergestiegen (« συγκαταβάς »), ' ist auf Erden erschienen und hat mit den Menschen verkehrt ' (*Baruch* 3,38) » (PG 96,665A-B). Oder, in der *1. Homilie auf Mariä Entschlafen*, Num. 8: « Fast wäre mir die Jakobsleiter entgangen. Ist es denn nicht jedem offenbar, daß man unter ihrem Bild dich [Maria] verstehen muß? » Wie Jakob durch die Leiter den Himmel mit der Erde verbunden sah, « so bist auch du Mittlerin geworden (« μεσιτεύσασα ») und Leiter des Abstiegs Gottes zu uns, dessen, der unsere schwache Tonmasse angenommen und mit sich verflochten und geeint hat und den Menschen zu einem Gott schauenden Geist gemacht hat (« νοῦν ὁρῶντα Θεὸν δεδρακότος τὸν ἄνθρωπον »), und so hast auch du das Getrennte zusammengeführt. Darum sind die Engel zu ihm [dem Menschen] herniedergestiegen, um Gott dem Herrn zu dienen, die Menschen aber nehmen die Lebensweise der Engel an und werden in den Himmel entrückt » (PG 96,712D-713A). Ebenso in der *3. Homilie auf Mariä Entschlafen*, PG 96,753D-756A.

Photius (über die Himmelsleiter): *Homilie auf Mariä Geburt*, Num. 7, PG 102,556D; Laourdas, S. 94-95; Mango, S. 171-172.

(2) Siehe oben, S. 175, Anm. 5 und 6.

(3) *Homilie 9*, Num. 5: siehe oben, S. 174, Anm. 8 und 9.

(4) *Homilie 9*, Num. 3: siehe oben, S. 174, Anm. 5

Johannes von Damaskus zeigt mit theologischer Tiefe und rednerischem Schwung, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes und schon die Geburt seiner Jungfrau-Mutter etwas höchst Wunderbares ist und Werk der Gnade, daß die Natur angesichts dieser Dinge zagt, zögert, stehen bleibt und ihre Unzulänglichkeit und Grenzen bekennt (1). Dies alles aber hindert ihn keineswegs, gleichzeitig zu behaupten, daß dem Wunderbaren der Weg durch Wunderbares gebahnt werden müsse.

Man kann wohl abschließend sagen, daß der Patriarch Photius innerhalb seiner theologischen Anthropologie mit Recht auf eine sehr wichtige Unterscheidung hinweist: Die Schaffung *des* ersten Menschen oder *der* ersten Menschen, des ersten Menschenpaares, liegt in einer anderen Ebene als die sich darauf gründende natürliche Fortpflanzung der Menschen. Der Schöpferakt ist nicht Werk der Natur, verstößt aber auch nicht gegen die Natur (2). Photius nennt diesen Schöpferakt « Werk der göttlichen Macht »; er spricht von « Gnade » (3), gnadenhaftem Geschehen, genau wie anläßlich der wunderbaren Geburt aus einer Unfruchtbaren oder aus der Jungfrau. Doch bedeutet hier « Gnade » nicht das gleiche wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch der katholischen Theologie; Gnade bezeichnet nicht das absolut Übernatürliche, sondern gehört zu dem, was die katholischen Theologen mit « praeternaturale » bezeichnen. Jedenfalls handelt es sich um etwas Wunderbares, um das Geheimnis der Schöpfung, das dem menschlichen Philosophieren und noch mehr den reinen Naturwissenschaften stets rätselhaft und verborgen bleiben wird, dessen Enthüllung der Schöpfer sich allein vorbehalten hat.

Bernhard SCHULTZE S.J.

(1) Siehe oben, S. 188 ff.

(2) Siehe oben, S. 174, Anm. 8-9.

(3) Zur Lehre des Photius über die Gnade siehe: JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Band II, S. 733-736; *735 Anm. 1*; 738-739 Anm. 1; 746 Anm. 1. Außerdem: J. HERGENRÖTHER, *Patriarch Photius von Constantinopel*, Band III, Regensburg 1869, Kapitel IX, S. 567 ff.; J. A. CRAMER, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, Oxford 1844, S. 33-34.

La tradition manuscrite du "de virginitate" de Basile d'Ancyre

Sous le nom de S. Basile, les manuscrits contiennent un traité de la virginité adressé à un certain Létoïos, évêque comme l'auteur, et intitulé: « De l'authentique intégrité dans la virginité ». L'édition princeps du texte grec remonte à 1535, à Venise, chez de Sabio (folios 135 à 156); le même volume donnait aussi les *Ascétiques* de S. Basile et les trois premiers livres seulement du *contre Eunome*. Le futur cardinal Pole joua un rôle important dans la préparation de cette édition, dont la préface est réimprimée au tome 29 de Migne, p. CCLXXIX; le texte lui-même se trouve en PG 30,669-809, repris de la grande édition des Mauristes Garnier et Maran (Paris, 1721-1730) (1).

L'ouvrage est assez étonnant, par exemple par l'attention portée au régime alimentaire des vierges consacrées; mais il est connu surtout pour la crudité de quelques pages relatives aux eunuques (2).

(1) Texte de notre communication au sixième congrès international d'études patristiques d'Oxford, du 6 au 11 septembre 1971.

Opera quaedam beati Basilii / Caesariensis episcopi / Tractatus Ethicorum / Regula sive τὰ ἀσκητικά / de Virginitate / contre Eunomium / Item sermones et epistulae non/nullae insertae in regula; quae / omnia diligenter reco/gnita nunc / primum impressa sunt. Suit le titre en grec. Fini d'imprimer: le 25 octobre 1535, à Venise, par S. de Sabio, sumptu expensis vero D. Damiani de S. Maria. Le dernier cahier, un quinion, est mal folioté: il y a donc en fait 182ff. et non 192.

Sur l'histoire des éditions, voir AMAND, Revue Bénédictine, 1940-1946; sur les mss utilisés en 1535, GRIBOMONT, *Ascétiques*, p. 327 s. Sur Basile d'Ancyre, l'article encyclopédique le plus complet reste celui de JANIN, dans DHGE, en 1932, t. 6, 1104-7.

(2) « ...le seul (Père) qui ait abordé le problème des sexes... du point de vue physiologique plutôt que du point de vue psychologique

En 1905 [1], un article du Père Cavallera proposa d'attribuer cette œuvre à l'évêque Basile d'Ancyre dont on sait qu'il avait été médecin et composé un « de virginitate » (Jérôme, Vir. Ill., 89); depuis les Mauristes en effet, qui ont rejeté le traité parmi les œuvres inauthentiques, personne ne songe plus à soutenir que Basile de Césarée en est l'auteur. Aucune objection n'a été soulevée contre la thèse du P. Cavallera, reprise par ce dernier vers 1935 dans le Dictionnaire de Spiritualité.

L'édition mauriste repose surtout sur des mss tardifs, six sur sept étant des *codices* de papier, tous conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris. C'est ce que nous avions noté il y a quelques années. Il semblait donc nécessaire de revoir la condition du texte qui influença notamment Grégoire de Nysse [2] et fut connu de toute la tradition ancienne sous le nom du grand S. Basile [3].

---

et en des termes qui ont scandalisé les éditeurs bénédictins », remarque le Père CAMELOT, *Mystique et Continence* = 'Etudes Carmélitaines', 1950, p. 274 (*Les traités « de virginitate » au IVe siècle*).

Deux remarques de Montfaucon dans sa liste d'incipit grecs: Paris, B. N. Suppl. grec 315, f. 59: « ait peccatricem fuisse Mariam Lazari sororem; de libidine eunuchi ».

L'article du 'Dictionnaire de Spiritualité', bien qu'appréciant le traité par la plume du P. Cavallera, le juge de manière trop négative: D.Sp., I, c. 1283. On peut y souligner les perspectives mystiques de quelques passages.

[1] *Le « de virginitate » de Basile d'Ancyre*, in RHE 6 (1905), p. 5-14.

[2] L'édition du P. Aubineau vient de le montrer avec quelque détail: GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité*, S.C. 119, p. 137-42.

[3] Nous n'avons pu retrouver la trace de M. C. Moons qui, au temps de travaux communs avec Amand de Mendieta, s'était intéressé au traité et même aurait commencé des collations (renseignement oral du Canon Amand de Mendieta).

Voir 'Revue Bénédictine', 63 (1953), p. 18 n.

Sur la qualité de l'édition mauriste, voir naguère Amand et Rudberg, dans leur édition de la version d'Eustathe des homélies sur l'Hexaemeron, T.U. 66, 1958, p. LVII ss.

A lire les notes des Mauristes, et sauf erreur de notre part, malgré l'autorité qu'ils reconnaissent au ms. de parchemin (actuel B. N. gr. 1268) une fois découvert, ils ne le citent que 22 fois; le Colbertinus, (actuel 491), est présenté 42 fois; le Mazarinus (actuel 912), – à travers Combefis? –, 11 fois seulement sous ce nom explicite; 15 fois, sans qu'il soit possible grâce aux notes seules, de préciser, les deux mss de Combefis sont cités...: « regios, alterum Francisci Primi, haud ita antiquum

Notre enquête dans les catalogues de mss révèle une diffusion du traité beaucoup plus importante que dans le cas des œuvres analogues de Grégoire de Nysse et de Jean Chrysostome: nous en connaissons 52 témoins à cette date, dont sept du Xe et huit du XIe siècle (1).

En outre, nous pouvons signaler:

b. L'existence d'une version géorgienne conservée dans deux mss de Tiflis (2).

c. La version vieux slave est connue depuis l'édition Vaillant en 1943 (3).

(actuel 1261); alterum... qui fuit Cardinalis Mazarini » (actuel 912); ces témoins se trouvent huit fois d'accord pour défendre une leçon. Ailleurs, suivant les usages de l'époque, l'imprécision de la référence ne permet pas de savoir de quel témoin l'on nous parle dans les 351 notes reprises dans Migne.

Il semble bien en effet que, une fois remarquée l'inauthenticité du texte, le P. Garnier, mort le 3 juin 1725, n'aura pas mené les travaux de collations du traité avec le même soin que pour les œuvres sûres: toutefois, le travail avait été entrepris comme s'il s'agissait d'une vraie œuvre de Basile de Césarée: sinon, on ne comprend pas que l'on ait collationné — ou du moins commencé à collationner — sept témoins. En tous cas, pour les œuvres authentiques, la numérotation des mss (Paris. primus, secundus, etc...) permet d'ordinaire de lire l'apparat avec plus de profit que dans les éditions du temps.

(1) Cavarnos cite 25 mss, dont il retient six, pour son édition de Grégoire de Nysse; Aubineau ajoute trois témoins. Pour Jean Chrysostome, le stemma de Musurillo, S.C. n° 125, situe 14 mss les uns par rapport aux autres.

(2) Nous devons ce renseignement à l'amabilité du P. Van Esbroeck, Bollandiste: l'ouvrage 132 dans la bibliographie de K. Kekelidze (répertoire dressé par G. Garitte dans Le Muséon, 76 (1963)) indique, p. 21, sous le n° 15, les mss *A 55*, du XVe siècle (p. 344-387), et *A 66*, écrit en 1710, p. 196-270; voir le catalogue de Žordania, 1903, p. 45, lettre o et 65, n° 5 (ici, les pages indiquées pour le ms. 66 sont 182-257).

Suivant les histoires de la littérature syriaque de Baumstark et Ortiz de Urbina, pas de version syriaque; rien non plus dans Graf, pour l'arabe, ni dans la Clavis Patrum Latinorum pour le latin ancien.

(3) Cette version du dixième siècle est accompagnée de sa traduction française dans l'édition; elle ne correspond pas à un texte intégral: le ms. présente une lacune pour ce qui correspond aux chapitres 10 à 21 du grec (PG 688 A 13 à 716 B 2); seuls les chap. 32 et 43 ont leur exact équivalent en slave; pour le reste de nombreux passages du grec ont été omis. Comme on n'a pas de traces d'un abréviateur grec, c'est probablement le traducteur qui est le responsable de cette sélection.

d. Le quattrocento italien a dû au zèle de l'un des premiers occidentaux à réapprendre le grec, Ambroise Traversari (1), dit

---

Un ms. grec du douzième ou treizième siècle, le *Vienne B.N. th. gr. 305*, ff. 284-292v, présente de la même manière, en texte continu, une suite de 32 extraits des chap. 5 à 59 fin; le découpage est opéré si habilement que, à part l'une ou l'autre variante, il n'y a qu'un endroit où le compilateur ajoute deux lignes.

Nous n'avons pas encore vérifié les extraits contenus dans les mss *Athos Lavra 937* (Θ 75), du xiv[e] s., aux ff. 65-71 et *Vatic. Regin.* 46, ff. 73v-84v, du xv[e] s.

(1) Originaire de Portico, Ambroise (1386-1439) fut à Venise, élève d'Emmanuel Chrysoloras; entré à Sainte Marie des Anges à Florence à l'âge de 14 ans, il devint général de l'ordre des Camaldules le 26.10.1431; son rôle fut important aux conciles de Bâle, Ferrare et Florence. Beaucoup de ses traductions latines d'œuvres grecques ont été éditées; le catalogue des imprimés du British Museum en comporte sans doute la liste la plus complète (s.v. *Traversarius* dans l'édition ancienne, s.v. *Ambrose*, dans la réédition). Voir aussi le fichier de la section latine de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, C.N.R.S. Paris.

On consultera à son sujet le précieux *Traversariana* de G. Mercati, 'Studi e Testi' n° 90, 1939. En 1950, Mioni a signalé un ms. autographe: *B.N. Firenze, Conventi G, 4, 844*, qui appartint autrefois à Sainte Marie des Anges: *Le 'Vitae Patrum' nella traduzione di Ambrogio Traversari*, in *Aevum* 24 ('50) p. 319-31; le Laurentianus Plut. X, 3, ms. du XII[e] siècle, porte des mots latins, probablement autographes aussi: c'est donc le témoin utilisé par T. Le *Firenze Laur. Gaddi 113* est également autographe. A. Campana, dans *Il liceo Torricelli nel primo centenario... 1860-1960*, Faenza, 1963, donne une reproduction du *Faenza, Bibl. Comm. 40*: un explicit, f. 82v, nous éclaire sur le soin avec lequel Ambroise revoyait son travail: « Absolvi Ambrosius peccator Dionysii opuscula in Monasterio Fontis Boni xv kal. aprilis anno dom. incarn. 1436, ind. xv. Emendavi et cum graeco contuli in heremo iii id. Apr. ». Le Père C. Somigli, Camaldule, vient de publier la dernière biographie: *Un amico dei Greci, Ambrogio Traversari*, 1964, Arezzo; son texte incorpore de très nombreux extraits de la correspondance.

Vu sa dédicace à Gabriel de Condulmerio, alors cardinal, et depuis le 03.03.1431, pape sous le nom d'Eugène IV, la traduction du « de virginitate » date d'avant 1431. La lettre 8,3 (Mehus; Martène, *Amplissima coll.*, III, col. 496A) écrit: « Partem illam ss.PP. a me conversam mittere ideirco differebam quia ut cupiebam necdum emendaveram. Facit enim *occupatio molestissima* quaesturae, ut me hunc, neque Basilium de vera integritate virginitatis hactenus emendare nequiverim. Quando tamen tu ita vis, ita rudem et indigestam mittam, sed ea lege, ut ea nondum rescribas. Ex nostro monasterio, xii fere hora noctis ». Suivant Mercati, qui suit F. P. Luiso sur ce point de la chronologie des lettres, ces allusions à la charge qu'Ambroise regrette, remontent à 1423 et 1424: *Traversariana*, p. 4 n. 1.

le Camaldule, une version latine, recopiée, elle aussi en de nombreux mss (1).

e. Plusieurs métaphrases en grec moderne, au moins trois, sont attestées, principalement dans des mss de l'Athos (2).

f. Mais la seule traduction en langue vivante occidentale remonte au XVIe siècle en Italie: due à Hilario Genovese, elle fut éditée en 1566 à Brescia chez Marchetti (3).

L'ÉDITION PRINCEPS, Venise, 1535.

Nous pouvons ajouter deux points importants à l'histoire du texte de l'édition princeps, telle que Amand et Gribomont l'avaient esquissée (voir p. 195 note 1): nous avons en effet retrouvé le « familiarem suum optimum iuvenem » du futur cardinal Pole ainsi que le manuscrit remis au typographe.

D'après les renseignements fournis par Gribomont, en ce qui concerne les Ascétiques, ce sont les mss *Venet. Marc. f. ant. 62, 63 et 64,* ainsi que le *Paris B.N.gr. 504,* autrefois de l'abbaye Sainte Justine de Padoue qui ont servi à l'édition. Une conclusion s'imposait, puisque seul le codex 62 contient le *de virginitate*: l'édition devrait en reproduire le texte.

Notre collation sondage vint infirmer cet a priori. Mais elle nous fit découvrir, dans le *Paris. gr. 969* de curieuses découpes marquées dans le texte grec; le film était suffisamment clair pour quelques folios, où ces indications sont portées avec une espèce de crayon. L'examen sur place confirma notre déduction: non seulement pour le *de virginitate* mais bien également pour les trois livres contre Eunome, le *Paris. 969* a servi aux éditeurs de 1535 (4).

(1) Nous en donnons une liste ci-dessous.

(2) Ces métaphrases sont dues à Maxime, archidiacre d'Alexandrie (*Athen. B.N. Metoch. S. Sepulcri 140,* daté de 1603); à Néophyte, moine du Péloponnèse, dit « des Hébreux » et qui vécut à la skite de Kavsokalubion (p. ex. *Lavra 1199 et 1597,* mss du xviiie s.); suite à certains soupçons, ce juif converti fut l'objet de mesures sévères. Le didascale Daniel de Patmos enfin: *Vatop. 439.*

(3) *Della perfetta verginità dei Santi Basilio e Agostino*; voir le ' Gesammtkatalog allemand ', s.v. Basilius, 12.6681; un exemplaire se trouve à la bibliothèque nationale de Vienne.

(4) Le typographe a indiqué dans le ms., le plus souvent avec une pointe sèche, l'endroit où reprendre son travail pour la page suivante;

Voici comment la préface de l'édition décrit l'activité de Réginald Pole: « ...qui etiam ex his omnibus codicibus studiose inter se collatis unum elegit ac per *familiarem suum optimum iuvenem*, quintum nobis describendum diligentissime curavit » (PG 29, 0279, lignes 18-20).

La biographie de Pole par W. Schenk (1), à peine ouverte, nous livrait un nom pour les années 1532-35: Bernardino Sandro... was primarily a valet and house steward, but he was also expected to copy and collate Latin and Greek manuscripts (p. 35). C'était dès lors un jeu, en suivant certaines références de Schenk, de trouver deux lettres de Sandro à Thomas Starkey, compagnon de Pole à Padoue, prêtre rentré depuis peu en Angleterre et devenu l'un des aumôniers de Henry VIII, en ces mois de 1535 où se prépare l'exécution de Thomas More.

Le 01.10 1535, Sandro écrit: « He (Il Signore, i.e Pole) has also given me a book of Basilio to write, wich is almost printed, and I am collating it with texts in St Mark's » (2). Et le 21 octobre, au même: « Within a forthnight Basil will be finished. If you wish, I will keep my copy for you, which is 'di bella carta fabriana grande'. M. Aloisio Priuli wished to have it, but I wanted to keep it for myself. Being in need of money, I offer it to you ... » (3).

---

en outre, pour le *de virginitate*, il notait en marge le numéro d'ordre de la nouvelle page, comme dénominateur d'une fraction dans laquelle l'abréviation « s » tient lieu de numérateur. Ces indications ne sont pas partout conservées, si tant est qu'elles ont existé partout: voir f. 206, en face de la découpe s/2; f. 207v: s/3, etc...

Ces signes coupent le texte exactement comme l'édition 1535; un seul exemple suffira: 1535 f. 159 reproduit la coupe « pa / lai » marquée dans le ms. pour PG 29 501 C 3.

Nous n'avons pas trouvé de traces de filigranes dans ce ms daté du XIVe par Omont. Il a en tous cas été écrit en Italie: f. 142, on lit en marge le mot italien « rosso » pour marquer l'endroit où le rubricateur ne doit pas omettre de recopier un titre.

(1) W. Schenk, *Reginald Pole, Cardinal of England*, Londres, Longmans, 1950.

(2) *Lettres and Papers, Foreign & Domestic, of the Reign of Henry VIII*, vol. 9 (année 1535, juillet à décembre), Londres, 1885, document 512.

(3) Ibid. doc. no 659. — Gribomont, p. 326 s., avait cité quelques noms possibles, empruntés à la première biographie de Pole.

Une note de E. Lobel nous vaut de disposer d'une reproduction de la main de Bernardino Sandro, de Crémone (1); trois autres planches de ce même article reproduisent celles de Bernardo Feliciano, Hervetus Gentianus et Constantinus « Mesobôtês » (Mezzabati?): avec Demetrius Zeno et un sixième scribe anonyme, tous ont retranscrit une chaîne sur les psaumes (2). Il est probable que des notes marginales du *Paris. 969* sont de la main de certains de ces hommes.

Si nous voyons bien, le *Paris. 969* est le codex sur lequel Sandro a porté en marge certaines corrections ou variantes: resterait encore à trouver sa copie des textes et notamment, du *de virginitate*. En tous cas, certaines variantes marginales dans le 969 doivent provenir du *Marcianus f. Ant. 62*.

Le texte imprimé.

Par un effet du hasard, le *Paris 969*, base de l'édition de 1535, fut de nouveau mis à contribution par les Mauristes, au début du XVIIIe siècle; toutefois, nous l'avons dit, le système de références ne permet pas de l'isoler comme témoin dans les nombreuses notes (3).

Quelle est la qualité de ce texte, repris dans Migne, c'est ce qu'il nous reste à dire, en présentant les résultats de notre collation de cinq chapitres du traité (4).

(1) *Cardinal's Pole Manuscripts*, dans les ' Proceedings of the British Academy ', 17 (1931) p. 97-104: neuf des mss énumérés sont copiés, au moins partiellement, par Bernardino Sandro; comme le signale Lobel, Vogel-Gardthausen fait un personnage unique de Bernardino et de Bernardo Feliciano. Planche 1, la main de Bernardino, « cremonini ».

(2) Lobel est le premier à signaler la parenté des mss *Bodl. Auct. E.l.15* et *New College 31*: deux des trois volumes qu'a dû comporter cette chaîne. Ses planches reproduisent divers folios du *New Coll. 31*.

(3) Garnier signale avoir utilisé *ad instar manuscripti* l'édition princeps de 1535, « in qua quidquid diversi reperi, id me non piguit inter alias variantes lectiones notare » (PG 29, CLXXVIII B).

(4) Nous avions commencé les collations des quatre premiers chapitres avant de parcourir les longs prolégomènes méthodologiques de O. Lendle, dans l'édition critique du sermon *in sanctum Stephanum* de Grégoire de Nysse: Leiden, Brill, 1968. Cette lecture nous a amené à faire la collation du chap. 68 suivant la méthode de Lendle: nous ne pouvons que la recommander à tout éditeur de texte à tradition multiple: c'est probablement le seul système qui permette, d'un coup d'œil, de noter les associations des divers témoins.

Et d'abord, un mot des familles de témoins.

Les manuscrits se séparent en deux grandes branches. 1. – Le groupe T, — T est le sigle du *Vatic.* 415, l'un des plus anciens de ce groupe, issu du scriptorium studite, — compte à cette date 23 témoins. Il semble plus unifié que l'autre et pourrait donc dériver d'un centre important de copie, à une époque plus récente que l'autre branche. 2. – Le groupe A, 10 témoins à cette date, est plus disparate: il comporte certainement un ms. italo-grec ancien, I, malheureusement incomplet, et un exemplaire de translittération indépendante, P.

Il faut mettre à part l'Escorial 459, sigle 60: ses particularités ne permettent pas de l'intégrer de manière sûre ni en T, ni en A, à cette étape du travail.

Dans le groupe A, les témoins 40, 41, 42 sont très proches; N, H et 26 de même dans le groupe T. Le 250 dérive sans doute du ms. 25 (lacune semblable dans les chapitres 66-68).

Voici les conclusions relatives au texte vulgate, telles qu'elles résultaient de la collation de onze témoins (T, N, H, M, 20, 21; A, P, B, E, B2). Pour les chapitres 1 à 4 inclus, les branches A et T s'opposent 16 fois ensemble à Migne, soit environ 4 fois par colonne. On remarque ainsi dans la vulgate, par rapport aux mss: trois additions de monosyllabes (nn. 1, 12, 14), deux inversions (6, 8), une omission importante qui déforme radicalement le sens du texte (4), les variantes vraies (2, 6, 7, 10, 11, 15 et 16), deux corrections apportées au grec tardif (5, 9), deux retouches à des formes verbales (3, 13). Parmi ces variantes, cinq portent sur une lettre seulement: 1, 10, 11, 13 et 16. En voici la liste; vu son rôle dans l'édition, nous indiquons les variantes du *Paris* 969, sous le sigle 28.

Divergences entre la vulgate et les mss pour les chapitres 1-4.

1 669 A 2 ὁ, add. 28 s.l.] *om* AT 28 a.c.
2 672 A 9 ἀρετῶν] φύσεων AT 28
3 B12 θεραπεύεσθαι] θεραπεύειν AT 28
4 C10 παρθενίαν] + δι' ἐκείνην, αὐτὴν δὲ ἐκείνην AT 28
5 D 2 τὴν] ἡ AT 28
6 673 A11 τὴν δεσπ. ταύτης 28] *inv* ταύτης την δ. AT
7 B 8 δὲ] οὖν AT 28
8 C 2 τὸ θῆλυ τμημα] *inv* AT 28

9 C 4 ἐνέθηκε | ἐντέθεικεν ou ἐντεθῆκε AT 28
10 C 5 δὲ] *om* 28, δὴ AT
11 C12 ἀποδεῖξαι, 28 a c | ἐπιδεῖξαι AT 28 p.c.im.
12 676 B 4 καὶ 28] *om* AT
13 677 A 1 ἐνδέδενται 28] ἐνδέδεται AT
14 B 2 καὶ] *om* AT 28
15 C 7 αὐτῆς 28 p.c. s.l. | ἐν αὐταῖς 28 i.m, ἐν ταύταις 28 a.c. : AT
16 C12 ἐφιεῖσα 28] ἀφιεῖσα AT

En outre, la branche T, *y compris le ms. 28*, s'oppose 17 fois à Migne dans ces mêmes chapitres; pour les variantes 3b et 10b, toutefois, l'unanimité n'est pas réalisée. Outre les variantes 1, 3, 3b, 4, 6, 9, 10b, 13, on note six inversions (2, 8, 10, 11, 14, 15), une omission, 7, liée à la variante précédente, et deux particularités orthographiques (5, 12). Aurions-nous ici, notamment dans le cas des inversions, l'indice d'une révision atticisante et puriste, telle que Amand de Mendieta la décèle pour le Basile authentique?

1 669 A 3 παρ'] ἐπ' T
2 A 4 ἀσκ. ἐν τῇ 'Εκκλ.] *inv* ἐν τῇ Ε. ἀσκ T
3 A 5 ἰδόντες] ὁρῶντες T
3b A12 προκοπήν] προτροπήν T
4 672 A 7 προλαβόντα | προσλαβόντα T
5 C 6 τὰ ἄλλα] τἄλλα T
6 10 οὐ δι'] δι' οὐδέν T
7 10 τι] *om*
8 12 μοχ. ἐνν. φ. | *inv* ἐνν. φ. μ. T
9 673 A 2 ἀφθόρου | ἀφθάρτου T
10 A14 σαφως ἔχ.] *inv* ἔχ. σ. T
10b B15 δὲ] τε T
11 C 4 ἀρρ. τ. φ. ἐνεθ. | *inv* ἐν. ἀρρ. τ.φ. T
12 676 A 9 τῶν προειρημένων τρ.] τὸν πρ. ον τρ. T
13 D 2 ἐνυπ.] ὑπαρχούσης T sauf 21
14 677 B6s παραστ. φ. | *inv* φιλ. παραστῆσαι T
15 B11 πεπλ. σωμ.] *inv* σώματι πεπλ. T

Voici maintenant les listes des divers témoins — du texte grec, — de la version latine de Traversari et — des diverses métaphrases grecques.

Pour la liste des mss grecs, nous présentons d'abord, répartis sur deux colonnes, une par famille, les sigles donnés aux témoins dans nos collations. Après la date, nous indiquons le matériau (m., parchemin; bomb., bombycin; papier); si le traité se trouve à la fin du codex, nous le mentionnons entre parenthèses après l'indication du dernier folio. L'abréviation IRHT signale que l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris possède actuellement un film de ce ms. Une remarque est parfois ajoutée, qui précise la date, la relation avec un autre témoin, les lacunes ou la disparition; en quelques cas, nous ignorons encore les folios qui conservent le traité.

Nous remercions Mlle Morize, de l'IRHT, en mission à Patmos en août 1971: c'est grâce à elle que nous avons obtenu un film du Patmos 25. Sans l'obligeance des Bollandistes, notre enquête dans les catalogues de mss grecs nous aurait demandé beaucoup plus de temps.

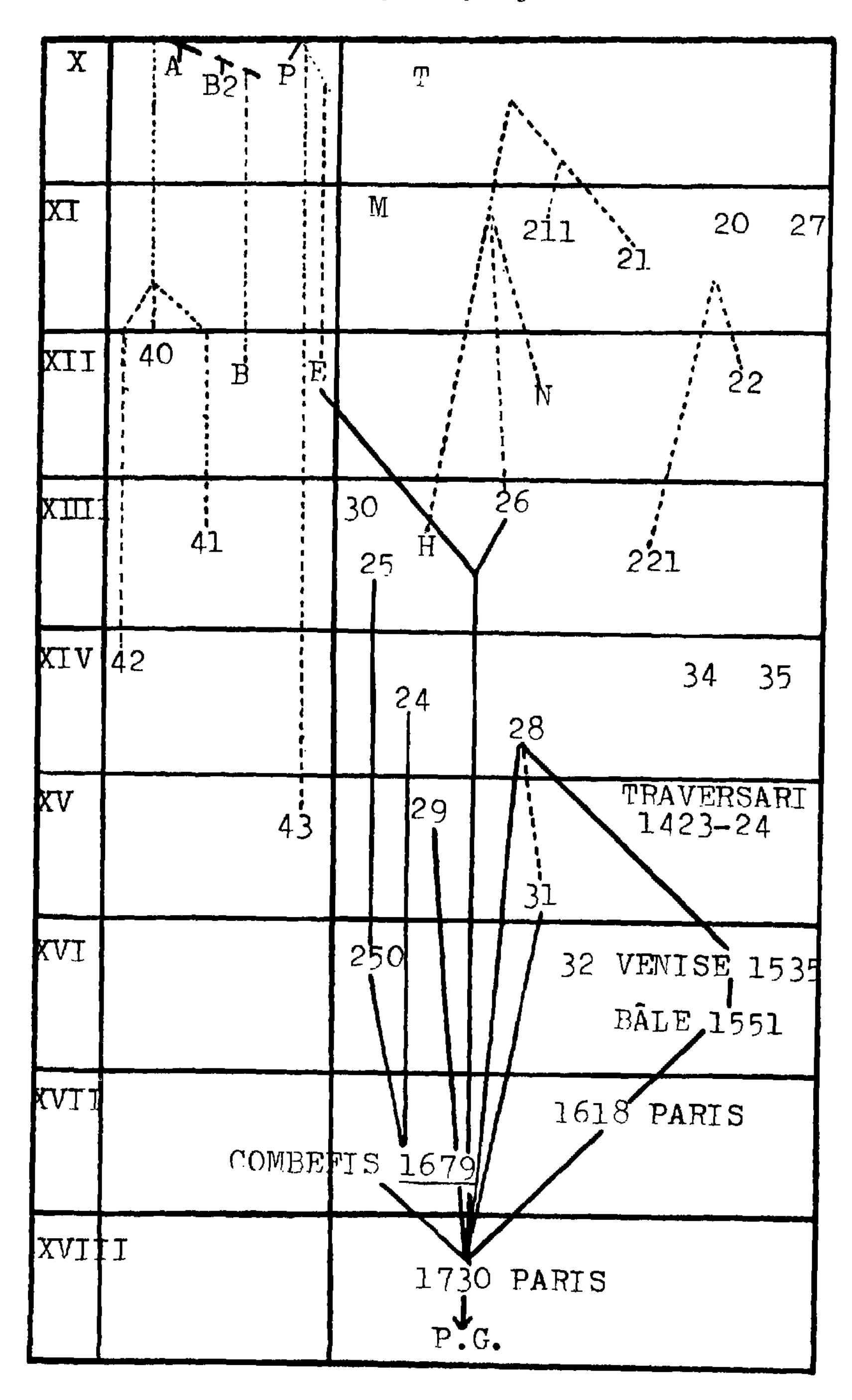
Après la liste des témoins grecs, nous présentons une esquisse provisoire du stemma tel qu'il se dégage aujourd'hui: on y verra que la famille A n'intervient dans la vulgate que par les leçons du seul témoin E, cité explicitement en 22 cas (voir ci-dessus, p. 196 note 3).

Quand nous en aurons les films, il nous restera à classer 14 témoins, puisque, sur les 52 de notre liste, deux sont incendiés et un troisième disparu, tandis que la Lavra 356 ne contient sans doute pas notre texte.

A	T	*Liste des témoins du texte*		
B		Athènes, B.N.	232,	xiie s., m., f. 174v-293 (fin); IRHT.
	221		375,	xiiie s., bomb., 136-67v IRHT.
		Athos, Iviron	731,	xviiie, pap., 1-62, grec ancien et métaphrase.
		Lavra	328	(Γ 88), xive, m., 128-64.
			356	(Γ 116), x^e, m.; au lieu du traité, probablement homélie Amand-Moons, Rev. Bén. 63 (1953) p. 35 ss.
			457	(Δ 81), x^e, m., 76v-131v; IRHT, film perdu (08 1971).
		Vatop.	58,	xive, bomb., 1-41; textes 1 et 2 dans le même ordre que Vatop. 68.

65, xive, m., ff.?
68, xiie, m., 1-?.

42 Bologne Univ. 3637, xive, pap., f. 27-53.
Escorial perdu E.V.15 (ol. H.V.4), de Andrès, desaparecidos 416.
43 115 (Σ III.16), xve, pap., 149-82v.
H 443 (ψ II.12), xiiie, m., 1-33.
60 459 (ψ III.4), xiie, m., 3-70v.
B2 Florence, Laur. IV.9, xiie (Rudberg xie), m., 267-310v. Pourrait dater du xe s.
35 Istanbul, Chalki, Panagh. 52, xive, pap., 61-102; IRHT. 152, xviiie, pap., 236-96 (fin); IRHT. Avec métaphrase. Jusqu'au chap. 26.
Londres, Brit. Mus., Harley 5689, xiiie, m., ff.?
Milan, Ambros. 85 (B 30 sup), 1342, m., 10-170, divisé en 69 chapitres.
27 674 (Q 142 sup), xie, m., 142v-203.
857 (C 117 inf) xiiie, m., 205-45; lacunes.
M Moscou, Mus. Hist., Synode, Vlad. 127 (23/xxiii), xie, m., 168-246; IRHT.
30 Munich, Staatsb. 184, xiiie, bomb., 99-124.
25 192, xiiie, pap., 224-81, cf. Paris 1261.
32 279, xvie, pap., 1-70 (fin).
26 Paris, B.N. 491, xiiie, bomb., 74-112.
24 912, xive, bomb., 95-131v. Vu les filigranes, date d'autour de 1350.
29 956, xive, bomb., 263-312v.
28 969, xive, bomb., 205-279v.
31 1054, xve, pap., 107-180.
250 1261, 1537, pap., 247-311; dérive sans doute du Munich 192.
E 1268, xiie, m., 116-52.
P Patmos, S. Jean, 18, x^e, m., 309-337 (fin); IRHT.
33 19, xiiie, m., p. 463-542 (fin); IRHT.
25, xie, m., 1-71; lacune finale depuis 805A10.
184, xie, m., f.?-189.
211 Sinaï, S. Catherine, 329, xie, m., 326-75v; IRHT.
Smyrne, Ecole Ev., B 6, 1767, pièce 9; incendié.
B 9, xviiie, pièce 11; incendié.


X
A
B2
P
T
XI
M
211
21
20
27
40
XII
B
F
N
22
XIII
30
26
41
25
H
221
XIV
42
34
35
24
28
XV
TRAVERSARI
1423-24
43
29
31
XVI
250
32 VENISE 1535
BÂLE 1551
XVII
1618 PARIS
COMBEFIS 1679
XVIII
1730 PARIS
P.G.

	20	Vatic. gr. 414, 1021, m., 144-203.
	T	415, x^{e}, m., 364-426. Studite.
41		431, xiii^{e}, pap., 223-75 (fin).
		1857, xiii^{e}, pap., 231-85v.
		1944 (plus 3ff. du 1797, 1-3), xi^{e}, 166-97v; lacunes.
I		2056, x^{e}, m., lacunes. Italo-grec.
	34	Chis. gr. 12 (R IV 12), xiv^{e}, pap., 118-57v.
	21	Ottob. gr. 433, xi^{e}, m., 292-347.
	22	Venise, Marc. 57, xii^{e}, m., 208-74 (fin).
	N	62, xii^{e}, m., 188-240.
	23	S. Marco II, 101, xv^{e}, 217 (lac. init.)-78.
A		Vienne, th. gr. 37, x^{e}, m., 313v-71 (fin).
40		89, xiie, m., 1-59.

Quelques manuscrits de la version d'Ambrogio Traversari, dit le Camaldule.

Bologne, B. Univ., lat. 2660 (Fr 1399)
Dresde, A 69
Ferrare, Bibl. Comm., II, 236
Florence, Laur., Conv. Sopp. 406
B. N. Centr., Conv. Sopp. D 5 2843
J 8 11(540)
Milan, Ambros. G 40 sup.
Modène, Estense 391
Padoue, B. Univ. 594
Reggio Em., Munic., Turri E 8
Rome, Vatic. lat. 300
402
403
Ottob. lat. 1
281
Urbin. lat. 46
San Daniele del Friuli, Garner. 37

Basile d'Ancyre, métaphrases en grec moderne. MSS.

Andrinople, Gymn. gr. 42 (n° 1286)
Athènes, Métoch. S. Sépulcre 140, de l'an 1603?, Maxime, archid. Alexandrie

Athos, Iviron 731 (L. 4851), xviii[e] s.

Lavra 1199 (L. 115) xviii[e] s., Néophyte moine du Péloponnèse converti du judaïsme qui vécut à la skite de Kavsokalybie.

1597 (L. 106) 1795, Néophyte « didaskalou »

Panteleimon 804 (L. 6311), xvi[e] s., Néophyte « hiérodiacre »

Philotheou 184 (L. 1948), xvii[e] s. (1625): œuvre de Joseph du Péloponnèse

Vatopedi 439, xviii[e] s., Daniel de Patmos, didaskalos

Istanbul, Hell. Philol. Syllogos (26) 69, xviii[e] s. de la main de Grégoire, hiérodiacre de Patmos

Skiathos 1, 1786 de la main du moine Athanase de Petite Arménie

Rigas 5, 1812

F. J. Leroy, S. J.,
Kinshasa

Die syrischen Auferstehungskanones und ihre griechischen Vorlagen

INHALTSÜBERSICHT

Einleitung

Die syrische Kirche hat bekanntlich eine große Anzahl griechischer Kanones als *qānune iaonāie*, « ionische, d.h. griechische, Kanones », in ihre Liturgie übernommen. Normalerweise interessieren sich Literaturwissenschaft und Hymnologie wenig für entlehnte Stücke, sondern behandeln bevorzugt originale Schöpfungen. Demgegenüber haben die syrischer Übersetzungen griechischer Kanones aber ganz abgesehen von Literaturwissenschaft und Hymnologie allein schon dadurch einen besonderen historischen Wert, daß sie zeigen, daß die syrische Kirche noch Jahrhunderte

nicht nur nach dem Konzil von Chalkedon, sondern auch nach Severus von Antiochien und Jakobus Baradaeus noch in einer engen kulturellen Beziehung zur byzantinischen Kirche stand.

Zur Bezeichnung der orientalischen Kirchen verwende ich im folgenden (wie schon in meinem Beitrag 1972) Benennungen, die sich an die Selbstbezeichnungen der Kirchen anlehnen: syrisch oder syrisch-orthodox (westsyrisch-orthodox, « jakobitisch »), antiochenisch (west-syrisch-uniert), assyrisch (ostsyrisch-orthodox, « nestorianisch ») und chaldäisch (ostsyrisch-uniert).

Die Qanune iaonaie besitzen darüber hinaus aber für die Hymnologie ein besonderes Interesse dadurch, daß sie eine große Anzahl Strophen überliefern, die im Byzantinischen inzwischen verloren gegangen sind, – ähnlich wie es Jos. Molitor (1930/1931/1933) an syrischen Übersetzungen byzantinischer Troparien und Kontakien des Melkitischen gezeigt hat.

Eine ganz fundamentale Bedeutung aber gewinnen die Qanune iaonaie in der Musikwissenschaft, – und dies sogar noch für gleich zwei grundlegende Probleme. Das erste der beiden ist die Frage der Zuverlässigkeit der mündlichen Überlieferung von Melodien, — auch die syrischen liturgischen Melodien werden ja nur mündlich tradiert. J. Jeannin veröffentlichte in seinen *Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes* 1924/1928 als Nr. 764-795 die in der antiochenischen Kirche noch bekannten Melodien von Kanonhirmen (d. h. Musterstrophen), dazu die einiger Theotokien (innerhalb der Maorbe, d.h. Magnificat). Die Texte waren schon vorher im *Breviarium iuxta ritum ecclesiae antiochenae syrorum*, Mossul 1886-1896, erschienen. Während die Handschriften oft eine große Anzahl Qanune für alle größeren Feste, Fastenzeit und Ostersonntage enthalten, so z.B. Paris syr. 155 fünfundsechzig Qanune, bringt das Mossuler Brevier Qanune nur noch zu Mariä Ankunft, 1. und 2. Weihnachtstag, Unschuldige Kindlein, Neujahr, Epiphanias, Johannes, Hypapante, Palmsonntag, Gründonnerstag, Ostern, Neuer Sonntag, 1.-8. Sonntag, Himmelfahrt, Pfingsten und Kreuzerhöhung, d.h. nur noch 23 Kanones (dazu eine moderne Dichtung zu Mariä Empfängnis). Betrachtet man endlich die Ausgabe Jeannins, so kennt er in seinen Nrn. 764-795 nur noch ganze 32 Melodien für erste bis achte Oden. Alle Melodien aber gehören nur zu den acht Auferstehungssonntagen des Mossuler Breviers, so daß im Durchschnitt für jeden Sonn-

tag nur vier Melodien, d.h. nur für die Hälfte der acht Oden, übrig geblieben sind. Für die neunten Oden (Magnificat) dieser Sonntage findet man unter den Maorbe weitere 10 Melodien. Mit der Publikation dieses Melodienmaterials, so bescheiden es auch sein mag, war der Musikwissenschaft die einzigartige Möglichkeit gegeben, die byzantinischen Originalmelodien mit den modernen Weisen der syrischen Übersetzungen zu vergleichen, d.h. die ursprüngliche Form frühmittelalterlicher Melodien ihrer heutigen Gestalt nach Durchlaufen einer über tausendjährigen mündlichen Überlieferung gegenüberzustellen, — infall es sich tatsächlich um einen kontinuierlichen Zusammenhang handelt und nicht — wie bei anderen Melodien, etwa den Takšpatha, möglicherweise — die ursprünglichen Weisen durch neue Kompositionen ersetzt wurden. Dieses Unternehmen hat die Musikwissenschaft bis heute noch nicht in Angriff genommen, obgleich es sich hier um ein Grundproblem der Musikwissenschaft überhaupt handelt, da große Teile der überkommenen Musik, Volkslied, Gregorianik, Minne- und Meistersang u.a., nur in mündlicher Tradierung, d.h. genau so wie die byzantinisch-syrischen Melodien erst nach Passieren einer längeren oder kürzeren mündlichen Überlieferung auf uns gelangt sind.

Freilich standen einem solchen Beginnen zur Zeit der Publikation Jeannins (1924/28) noch zwei Hindernisse im Wege: erstens einmal hatte die syrische Hymnologie d i e g r i e c h i s c h e n O r i g i n a l e d e r s y r i s c h e n Ü b e r s e t z u n g e n noch nicht festgestellt und zweitens war die Musikwissenschaft noch nicht in der Lage, die byzantinischen Melodien richtig zu übertragen. Der ersten Aufgabe unterzog sich O. Heiming (1932). Er stellte, soweit damals mit den gedruckten römischen Ausgaben der griechischen liturgischen Bücher möglich, die griechischen Originale der Qanune iaonaie der Berliner Handschrift Sammlung Sachau 349 fest. Leider hatte er, wie er im Laufe der Arbeiten feststellte (s. sein Vorwort S. VIII), das Unglück, an eine Halbchorhandschrift geraten zu sein. Eine solche Handschrift enthält nur die Strophen, die einer der beiden Halbchöre singt. Für die Hirmen, die Musterstrophen der folgenden Strophen (« Troparion »), macht das freilich nichts aus, da diese Handschrift da, wo ihr Halbchor nicht mit der Musterstrophe beginnt, sondern erst mit dem 1. Troparion einsetzt, nachdem der andere Halbchor die Musterstrophe gesungen hat, dem 1. Troparion mindestens die Anfangsworte des Hirmos voransetzt, wenn nicht ebenfalls den ganzen Hirmos.

Freilich ist die Bestimmung eines Originals lediglich nach dem Anfang des syrischen Textes nicht immer eindeutig, da häufig zwei griechische Hirmen u.a. mit denselben Worten, oft mit dem gleichen ersten Vers, beginnen, aber dann anders fortfahren. Aus diesem Grund habe ich für die Auferstehungskanones, mit denen sich diese Studie beschäftigt, alle Identifikationen Heimings noch einmal an Hand der alle Hirmen und Strophen enthaltenden « Plenar » handschrift Paris syr. 155 überprüft, — eine Korrektur war nur in wenigen Fällen nötig (s. unten).

Auch die Beschränkung Heimings auf die römischen Ausgaben der griechischen liturgischen Bücher läßt sich heute leicht beheben, nachdem Eustratiades (1932) in seinem *Heirmologion* nach den beiden besonders alten und vollständigen Hirmologien Paris Coislin 220 und Athos Laura B 32 das gesamte Repertoire (bis auf ganz wenige Ausnahmen) an Hirmen publiziert hat. Mit diesem Hilfsmittel kann man zu den von Heiming gefundenen Identifikationen weitere, fast ebenso viele, hinzufügen, so daß jetzt nur noch in wenigen Fällen (s. unten) das Original fehlt.

Die zweite Schwierigkeit, die der Übertragung der byzantinischen Notation, war nicht so leicht zu beheben. O. Fleischer (1904) hatte zwar schon für den 1. Kirchenton richtige Umschriften geliefert; aber das Verhältnis der Kirchentöne zueinander war strittig, insbesondere da man den Anschluß an das antike griechische System suchte. Die erste richtige Darstellung gab erst H. J. W. Tillyard (1935), und auch hier sind noch nicht alle Zeichen behandelt, deren Auflösung man für eine vollständige Übertragung kennen muß. Aber inzwischen zeigte es sich, daß das entwickelte System nur für einen Teil der byzantinischen Musik galt, nämlich für Stichera und Kanones, daß, wie Christian Thodberg (1960) darlegte, für die Kontakien dagegen ein anderes System gültig ist, das ich (1971) in einigem noch näher präzisierte. Während im sticherarischen und hirmologischen Tonartensystem die vier Kirchentöne, je authentisch und plagal, auf d, e, f und g stehen, treten sie im psaltischen System nach meinen Ausführungen 1971 auf c, d, e und f, wobei freilich Einwirkungen des sticherarischen Systems stattfinden, so daß insbesondere der 1. Plagale wie dort immer auf d steht, der 3. Plagale auf f. So sind die Dinge gerade heute wieder sehr im Fluß.

Das andere Problem der Musikgeschichte — und ebenfalls ein grundlegend wichtiges —, zu dem die syrischen Melodien der griechischen Kanones etwas beisteuern können, ist das des kirchlichen Achttonartensystems, des « Oktoëchos ».

Dieses Problem ist schon an sich fundamental, da es oktomodale Tonalitätssysteme im Byzantinischen, Syrisch-Orthodoxen und Armenischen noch heute gibt, im Maronitischen sicher, im Assyrischen möglicherweise früher gegeben hat, es sich also um eine der orientalischen christlichen Musik gemeinsame Grundkonstruktion handelt. Darüber hinaus besitzt es aber genauso für die europäische Kirchenmusik ein eben solches Interesse,[3] da auch der gregorianische Choral ein Achttonsystem zur harmonischen Ordnung seiner Melodien benutzt. Aus den gregorianischen Kirchentonarten aber hat sich in Renaissance und Barock (vgl. neuestens Carl Dahlhaus 1968) die Dur-Moll-Harmonik gebildet, so daß dem gregorianischen System eine entscheidende Bedeutung in der Entwicklung der europäischen Harmonik zukommt. Das Charakteristische in der Natur des gregorianischen Kirchentonsystems aber läßt sich wieder nur erkennen, wenn man es mit den orientalischen Systemen vergleicht. Für diese aber ist es eine besonders wichtige und aufschlußreiche Erscheinung, daß Melodien eines Tonsystems — des byzantinischen — in ein anderes — das syrische — übergehen können. Man könnte vermuten, daß die Voraussetzung hierfür ist, daß zwei solche Achttonsysteme gleich sind. Da aber das syrische und das byzantinische System heute keineswegs identisch sind, kann man nur denken, daß sie dies wenigstens zur Zeit der Übernahme der Melodien waren, daß sie sich dann aber später auseinanderentwickelt haben. Dabei ist es durchaus möglich, ja sogar geradezu wahrscheinlich, daß keines der beiden Systeme in seinem heutigen Aussehen mehr den Originalzustand darstellt. Diesen hätten aber die Melodien noch in der Gestalt, die die byzantinischen Handschriften überliefern, da diese bis nahe an die Zeit der Melodienübernahme zurückgehen.

Für dieses Problem der verschiedenen Achttonsysteme bilden nun gerade die Auferstehungskanones das geeignete Material. Der Sonntag ist ja dem Gedenken an die Auferstehung gewidmet, die Sonntage des Kirchenjahres aber durchlaufen sowohl im Byzantinischen wie im Syrischen der Reihe nach die acht Kirchentöne. Doch benutzen nicht mehr alle Sonntage dieselben acht Formulare, sondern nur die nach Ostern (bzw. Pfingsten) bis zum letzten Sonntag vor dem 1. Advent. Im Syrischen stehen die acht Formulare in den Festbrevieren vor (Sachau 349) oder hinter (Paris syr. 155) dem Sonntag nach Ostern (Sonntag des Apostels Thomas), im Byzantinischen bilden sie ein eigenes Buch, die Oktoëchos (oder

Oktaëchos), das, um die Wochentage ergänzt, dann Parakletike heißt.

Die Ausgabe Jeannins hat das grundlegende Verdienst, zum ersten Mal die gesamte liturgische Musik einer orientalischen Kirche — der antiochenischen — veröffentlicht zu haben. Aber überall, wo Melodien mündlich überliefert werden, zeigen sich große Varianten in den verschiedenen Überlieferungszweigen. Es ist daher immer nötig, bei Untersuchungen mündlich tradierter Musik mindestens zwei verschiedene Traditionen in stetem Vergleich gemeinsam zugrunde zu legen. Deshalb habe ich in mehreren Orientexpeditionen die Melodien der syrisch-orthodoxen (und weiterer) Kirchen gesammelt, und dies auch gleich wieder nach dem Vortrag mehrerer Sänger, um auch individuelle Verschiedenheiten überblicken zu können. Zwei Bände der auf vier Bände berechneten Ausgabe der jakobitischen Melodien sind bereits erschienen (s. Literaturverzeichnis). Die Hirmen der Qanune iaonaie sind gedruckt in den verschiedenen Ausgaben des Beit Gaza ("Schatzhaus"), dem Buch, das die Memoriertexte des gesamten Melodienrepertoires enthält. Die Zahl der Hirmen der Qanune ist in dieser Ausgabe auf nur 19 Stück zusammengeschrumpft; davon sind 10 nicht im antiochenischen Repertoire vorhanden. Die Handschriften zeigen demgegenüber sogar zwei verschiedene Traditionen der Qanune, eine von Melitene, eine von Edessa. Das Mossuler Brevier, das auf Handschriften Syriens und des Libanon zurückgeht, und der Beit Gaza von Mardin vertreten ebenfalls die Überlieferung von Melitene. Die vorliegende Studie untersucht die Qanune vom hymnologischen Standpunkt; eine andere Studie mit dem Titel «Syrischer und byzantinischer Oktoëchos» wird die musikalischen Fragen behandeln.

I. Die syrischen Auferstehungskanones

1. Edessenische und melitenische Fassung

Schon der Katalog der Pariser syrischen Handschriften von Zotenberg (1874) vermerkt zur Handschrift syr. 155, daß sie die Qanune iaonaie für Epiphanias, den Hl. Abgar (König von Edessa), Pfingsten und das Fest des Hl. Kreuzes zweimal bringt, einmal in der Version von Edessa (syr. Urhai, heute Urfa), das zweite Mal in der von Melitene. Anton Baumstark (1910, S. 73-76) be-

schäftigte sich mit diesen Angaben und stellte sie zur Angabe des Brit. Mus. add. 17135, der seine Ordnung als mesopotamisch bezeichnet, wobei er Melitene und Edessa (a.a.O. S. 75) als Unterarten einer östlichen Tradition auffaßte. Odilo Heiming, der seine Untersuchungen auf die Berliner Handschrift Sachau 349 gründete, stellte fest (1932, S. 51), daß die Fassung der Kanones von Epiphanias, Pfingsten und Hl. Kreuz in der Berliner Handschrift mit der edessenischen Version der Pariser Handschrift syr. 155 übereinstimmt (a.a.O., S. 51, Zeile 12, « syr. 154 » ist Druckfehler anstelle von « syr. 155 »). Das war zu erwarten: schon Sachaus Katalog der Berliner syrischen Handschriften bemerkte zur Handschrift 349 (S. 43 ff.), daß sie sich selbst bzw. die Kanones als edessenisch bezeichnet (vgl. dazu A. Baumstark, 1910, S. 76 und O. Heiming, S. 50). Die Frage der beiden Fassungen hat dann Ludger Bernhard (1951) anhand der Kanones der eben genannten drei Feste näher untersucht. Durch Vergleichung der Kanones für Pfingsten und das Kreuzfest stellt man dann weiter sehr schnell fest, daß die Pariser Handschriften syr. 156, 165 und 166 und das Mossuler Brevier die Fassung von Melitene vertreten. Von diesen Handschriften ist der syr. 165 (und wohl auch die Schwesterhandschrift syr. 166) in Damaskus 1505/1506 geschrieben und auch der Mossuler Brevier geht auf Handschriften Syriens und des Libanon zurück. Die Berliner Handschrift Sachau 349 kommt aus dem Tur Abdin, der Pariser syr. 155 ist um 1280 in Nikosia (Zypern) geschrieben. Beide Fassungen sind also weiter verbreitet und es läßt sich insbesondere keine geographische Trennung in eine westliche und eine östliche Überlieferung feststellen, wie sie die Namen Edessa und Melitene nahelegen, — Melitene gehörte damals (vorwiegend) zum byzantinischen Reich, Edessa zum Araberreich.

Aber nicht nur die Kanones der oben genannten vier Feste liegen in doppelter Überlieferung vor, sondern auch die acht Auferstehungskanones. Darauf deutet schon ihre Überschrift in der Handschrift Paris syr. 155 hin (übersetzt):

> « Umlaufende Qanune von Ostern nach der genauen Ordnung von Urhai »;

denn es wäre wenig sinnvoll, die hier vorliegende Überlieferung als die von Edessa zu bezeichnen, wenn es nicht auch eine davon abweichende andere gäbe. Vergleicht man die Textfassung der Auferstehungskanones im Pariser syr. 155 mit der des Sachau 349,

so stellt man, von kleineren Varianten abgesehen, fest, daß auch der Sachau 349 diese edessenische Fassung überliefert. Dagegen bringen die Pariser Handschriften syr. 156, 165 und 166 und das Mossuler Brevier eine abweichende Version, die — wie bei den genannten vier Festen — also die von Melitene sein dürfte. Die Handschrift Paris syr. 156 ist dabei eine Plenarhandschrift, während die syr. 165 und 166 zwei sich gegenseitig ergänzende Halbchorhandschriften sind, die jedoch, wie vorkommende Varianten zeigen, nicht aus dem syr. 156 ausgeschrieben sind. Der Vergleich der beiden Fassungen der Auferstehungskanones zeigt aber gegenüber den vier Festen einen fundamentalen Unterschied: während die syrischen Kanones bei jenen (von geringeren Abweichungen abgesehen, — man vgl. dazu L. Bernhard 1951) nur verschiedene Übersetzungen eines und desselben griechischen Originals sind, zeigen die Auferstehungskanones gegeneinander weitgehende Verschiedenheiten (s. unten) und sind, wie man schon den Untersuchungen Heimings (1932, S. 35/36 und S. 53-78) entnehmen kann, nur in der Minderzahl Übersetzungen der griechischen Kanones der Oktoëchos (dort, wo Heiming Par. = Parakletike angibt). Entweder geht der größte Teil der Strophen also auf verloren gegangene griechische Originale zurück oder ist überhaupt syrische Neudichtung, — bei letzterer Annahme wäre freilich wenig verständlich, warum man dann noch die griechischen Hirmen als Musterstrophen und ihre Melodien beibehielt. Diese doppelte Problematik macht die Auferstehungskanones schon rein hymnologisch zu einem besonders interessanten Forschungsobjekt.

2. Das Repertoire

Da die edessenische Fassung, im folgenden in der Version des Paris syr. 155 benutzt, und die melitenische Fassung, im folgenden in der Form der Handschrift Paris syr. 156 dargestellt, einen gemeinsamen Grundstock von identischen Vorlagen, ja sogar gemeinsame Stücke, besitzen, fasse ich beide Fassungen in der folgenden Beschreibung gleich zusammen.

Dabei benutze ich einige Abkürzungen: E = edessenische Fassung, M = melitenische Fassung, H = Hirmos (Musterstrophe, Leitstrophe), O = Ode (d. h. Hirmos mit den Strophen oder Troparien), Tr = Troparien (die der Musterstrophe folgenden Strophen). Für

die syrischen Kanones ist es kennzeichnend, daß sie keine 2. Oden besitzen, so daß im folgenden nur H1, 3-9 beziehungsweise O1, 3-9 erscheinen. Doch ist es natürlich möglich, daß es ursprünglich auch Übersetzungen von 2. Oden gegeben hat, die ähnlich wie die meisten ihrer griechischen Originale erst später außer Übung kamen.

1. Kirchenton

H 1 E: *Huṭrā dabṭupsā ethaoi hoā* (Heiming Hirmos, im folgenden abgekürzt HH, Nr. II, Heiming Strophenregister, im folgenden abgekürzt HR: fehlt), Original nicht festgestellt.

M: *Lam'udrānā alāhā* (Jeannin, im folgenden abgekürzt J, Nr. 764), Original: *Tō boēthēsanti theō* (Eustratiades, Heirmologion, im folgenden abgekürzt Eu, Nr. 22,1).

Ich zitiere bei Eustratiades als erstes die Nr. des Kanons. Es sind Nr. 1-45 die Kanones des 1. Tons, Nr. 46-94 die des 2. Tons, Nr. 95-132 die des 3. Tons, Nr. 133-181 die des 4. Tons, Nr. 182-223 die des 1. Plagalen (syrisch: 5. Ton), Nr. 224-279 die des 2. Plagalen (syrisch: 6. Ton), Nr. 280-313 die des Barys (syrisch: 7. Ton) und Nr. 314-369 die des 4. Plagalen (syrisch: 8. Ton). Man wird im folgenden bemerken, daß die Originale der syrischen Hirmen vorwiegend aus den ersten Kanones jedes Tons kommen, — umso auffallender ist es dann, wenn ein Hirmos, wie hier 22,1, aus der Mitte der Kanones stammt.

Als zweites gebe ich die Nr. der Ode an. Besitzt eine Ode mehrere Hirmen, so schreibe ich deren Nr. dahinter, — so hat z.B. O 9 von Eu 53 vier Hirmen, so daß ich schreibe Eu 53,91, Eu 53,92, Eu 53,93 und Eu 53,94. Steht eine 1 an 2. Stelle hinter dem Komma, so sieht man sofort, daß es ein Hirmus ist, dem noch weitere folgen.

Es ist auch möglich, die Nr. des Kirchentons in der Hirmus-Nr. anzubringen, am besten als arabische Zahl an viertletzter Stelle. Die Nummern unter 100 muß man dann dreistellig, durch vorangestellte Nullen aufgefüllt, schreiben. Die einzelnen Kirchentöne enthalten dann (vgl. oben) die Nummern: 1001-1045, 2046-2094, 3095-3132, 4133-4181, 5182-5223, 6224-6279, 7280-7313 und 8314-8369. Die Hirmen von Eu laufen dann von 1001,1 bis 8369,93. Man kann auch das Komma noch weglassen, wenn man dann, wenn eine Ode nur einen einzigen Hirmus enthält, eine Null am Ende zufügt; die Schlußzahl 10 deutet dann an, daß es der einzige Hirmos einer Ode ist, die Schlußzahl 11, daß es der erste Hirmus einer Reihe von Hirmen innerhalb einer Ode ist. Die Hirmen von Eu haben dann die Nummern 100110-836993. Diese Nummerierung gibt Kirchenton, Kanon-Nr., Oden-Nr. und Hirmosstellung innerhalb der Ode an. Demgegenüber hat J. Raasted 1969 eine Durchnummerierung sämtlicher Hirmen von

Eu vorgeschlagen, die aber voraussetzt, daß man die Stellung des Hirmus innerhalb von Ode, Kanon und Kirchenton erst einer Konkordanztabelle entnehmen muß. Da die folgende Behandlung der syrischen Hirmen bereits nach Kirchentönen geordnet ist, verzichte ich auf die eben vorgeschlagene Angabe der Kirchentons und behalte auch das Komma bei.

Da die vorliegende Studie sich nicht nur an die der orientalischen Sprachen und des Griechischen kundigen Leser dieser Zeitschrift wendet, sondern auch die Basis weiterer Veröffentlichungen auch in musikwissenschaftlichen Zeitschriften bildet, deren Publikum heute häufig nicht einmal mehr das Lateinische, geschweige das Griechische beherrscht, habe ich nicht nur das Syrische (wie in dieser Zeitschrift bereits öfter geschehen), sondern auch das Griechische in lateinische Charaktere transliteriert.

H 3 E: *Šurāiā hoāi li* (HH XIII, HR 3038), Original *Stereōma mou genou* (Eu 22,3); Paris syr. 155

M: *Ettrimo o'et'ašan* (J Nr. 765), Original *Stereōthētō hē kardia mou* (Eu 23,3); Paris syr. 156.

H 4 E 1: *Kad etbainat alāhā* (HH XVIII, HR 2521), Original *Katenoēsa pantodyname* (Eu 22,4); Paris syr. 155

E 2: *Rabā oašbiḥā* (fehlt HH und HR), edessenische Übersetzung von *Mega to mystērion* (Eu 12,4); Paris syr. 155

M: *Rab hu 'rāzā* (J Nr. 766), melitenische Übersetzung von *Mega to mystērion* (Eu 12,4); Paris syr. 156

H 5 E: *Kad men leliā* (HH XXV, HR 2575), edessenische Übersetzung von *Ek nyktos orthrizontes* (Eu 5,5); Paris syr. 155

M: *Blailaoātā mqadminan* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 5,5); Paris syr. 156

H 6 E: *Men thumā lanbiā* (HH XXXIV, HR 2844), edessenische Übersetzung von *Ton prophētēn diēsōsas* (Eu 22,6); Paris syr. 155

M: *Lanbiā laonān ant šaozebt* (J. Nr. 767), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 22,6); Paris syr. 156

H 7 E: *Kad šalmutā* (HH XLII, HR 2598), edessenische Übersetzung von *Eikoni latreuein* (Eu 5,7); Paris syr. 155

M: *Kad 'amme mzamnin* (J Nr. 768), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 5,7); Paris syr. 156

H 8 E und M: *Bmeṣ'at šalhebitā* (HH XLV, HR 2237; J Nr. 769), Original *Ton en phlogi pyros* (Eu 5,8); Paris syr. 155 und 156

H 9 E: *Šlāmleki qadištā* (HH LVII, HR 3059), Original *Chaire hagia* (Eu 11,9); Paris syr. 155 (Berlin Sachau 349 in der zweiten Hälfte abweichend)

M: *Aikā dhi meltā* (HH L, HR 2059, J Nr. 737), Original *Stergein men hēmas* (Eu 9,9); Paris syr. 156 (Sachau 349 an anderer Stelle).

2. Kirchenton

H 1 E 1: *Tao kul 'amme nezmar* (HH LXI, HR 3093), edessenische Übersetzung von *Deute laoi asōmen asma* (Eu 51,1); Paris syr. 155 (Sachau 349 an anderer Stelle)

E 2: *Hao puqdānā* (HH LIX, HR 2409), Vorlage *Tō tēn abaton* (Eu 53,1); Paris syr. 155 nur Anfang des Hirmus, Sachau 349 ganzen Text

M: *Tao kul 'ammin nšabaḥ* (J Nr. 770), melitenische Übersetzung der Vorlage von E 1 (Eu 51,1); Paris syr. 156

H 3 E: *Kad 'al šu'ā dhaimānutā* (HH LXIV, HR 2588), Original *Tēs pisteōs en petra* (röm. Triodion) = *En petra me tēs pisteōs* (Eu 51,3); Paris syr. 155 vom Hirmos nur den Textanfang, Sachau 349 den Hirmus ganz

M: *'ašen ošarar leki* (J Nr. 771); Original *Stereōson hēmas en soi* (Eu 53,3); Paris syr. 156

H 4 E: *Mšabaḥ 'na lāk šem'ā* (HH LXVI, HR 2863), Vorlage *Hymnō se akoē gar* (Eu 51,4); Paris syr. 155

M: *Jabeb blešbuḥtā* (HH LXV, HR 2500; fehlt J), Original *Pyrsō kathartheis* (Eu 50,4); Paris syr. 156 (Sachau 349 an anderer Stelle)

H 5 E: *Qni lan braḥmaik* (HH LXXI, HR 2984), Vorlage *Ktēsai hēmas kyrie* (Eu 51,52); Paris syr. 155

M: *Sāp ḥešukā* (J Nr. 772), Vorlage *Tēs nyktos dielthousēs* (Eu 55,5); Paris syr. 156

H 6 E 1: *Maḥšulā rabā o'ašinā* (HH LXXIII, HR 2794), Vorlage *Abyssos hēmartēmatōn* (Eu 59,6); Paris syr. 155 (Sachau an anderer Stelle)

E 2: *G'il loālāk alāhā* (HH LXXII, HR 2315), keine Vorlage nachgewiesen; Paris syr. 155

M 1: *Ltaḥt men 'umqaohi* (J Nr. 773), keine Vorlage nachgewiesen; Paris syr. 156

M 2: = E 1; Paris syr. 156

H 7 E 1: *Saniā dabṭurā* (fehlt HH und HR), Vorlage *Batos en orei* (Eu 52,7); Paris syr. 155

E 2: *Kas ṣalmā ddahbā bapqa'tā* (HH LXXVIII, HR 2592), edessenische Übersetzung von *Eikonos chrysēs* (Eu 53,7); Paris syr. 155

M: *Kad ṣalmā ddahbā aqīm hoā* (J Nr. 774), melitenische Übersetzung der Vorlage von E 2 (Eu 53,7); Paris syr. 156

H 8 E: *L'alāhā dalgao atunā* (HH LXXXI, HR 2637), edessenische Übersetzung von *Ton en kaminō tou pyros* (Eu 47,82); Paris syr. 155

M: *L'alāhā db'atunā dnurā* (J Nr. 775), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 47,82); Paris syr. 156

H 9 E 1: *Gāhrin haone* (fehlt HH und HR, J Nr. 741), Vorlage *Aporei pasa glōssa* (Eu 49,9); Paris syr. 155

E 2: *Lablulutā dileki* (HH XCI, HR 2650), edessenische Übersetzung von *Tēn parthenian sou* (Eu 60,9); Paris syr. 155

M 1: *Dkitā oamšabaḥtā* (J Nr. 738), Vorlage nicht nachgewiesen; möglicherweise handelt es sich bei diesem Stück um das Theotokion eines 'Eniana, wie bei M 9,2 des 8. Tones (vgl. dort); Paris syr. 156 (Mossuler Brevier stattdessen die melitenische Übersetzung der Vorlage von E 2 (Eu 60,9) — bei gleichem Anfang, aber späteren Differenzen —)

M 2 = E 1; Paris syr. 156

3. Kirchenton

H 1 E: *L'alāhā dšaozeb* (HH XCIV, HR 2638), Vorlage *Tō diasōsanti theō* (Eu 98,1); Paris syr. 155

M: *Iamā d'etpleg* (J Nr. 776), Vorlage *Temnomenēn thalassan* (Eu 100,1); Paris syr. 156

H 3 E 1: *Šarar braḥmaik* (HH XCVIII, HR 3081), Vorlage *Stereōson kyrie tas kardias* (Eu 107,3); Paris syr. 155

E 2: *Ant d'ilaik 'ušāne* (HH XCVI, HR 2089), Vorlage *To stereōma tōn epi soi* (Eu 101,3); Paris syr. 155 (Sachau 349 an anderer Stelle)

M: *'ašen lebi bmāriā* (fehlt J), Vorlage *Estereōthē hē kardia mou* (Eu 110,3); Paris syr. 156

H 4 E: *Ḥapit enun lašmaiā* (HH CI, HR 2471), edessenische Übersetzung von *Tous ouranous ekalypsen* (Eu 98,4); Paris syr. 155

M: *Lašmai šmaiā ḥapi* (J Nr. 777), melitenische Übersetzung derselben Vorlage wie E; Paris syr. 156

H 5 E 1: *Loātāk hu mqadminan* (HH CIV, HR 2672), Vorlage *Pros se orthrizomen* (Eu 111,51); Paris syr. 155

E 2: *Bnuhrā rabā* (fehlt HH und HR), kein Original nachgewiesen; Paris syr. 155

M: *Kad ḥzā mšabḥā Ešaʿiā* (fehlt J), Vorlage *Hōs eiden Ēsaïas* (Eu 101,5); Paris syr. 156

H 6 E: *Kaz gezmat bazban* (HH CVI, HR 2541), kein Original gefunden; Paris syr. 155

M: *Gʿit baḥnagtā* (fehlt J), Vorlage *Eboēsa en stenagmois* (Eu 111,61); Paris syr. 156.

H 7 E: *Tlitā tlāie bʾatunā* (HH CX, HR 3101), Vorlage *Treis paides en kaminō* (Eu 111,7); Paris syr. 155

M: *Ant dabnurā* (fehlt J), Vorlage *Se ton en pyri* (Eu 101,7); Paris syr. 156

H 8 E: *Kad bdeḥlat alāhā* (HH CXI, HR 2534), edessenische Übersetzung von *Latreuein zōnti* (Eu 100,8); Paris syr. 155

M: *Lmepla alāhā* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 100,8); Paris syr. 156

H 9 E 1: *Leki btultā dkitā* (HH CXV, HR 2704), keine Vorlage gefunden; Paris syr. 155

E 2: *Ao men bmihātā* (fehlt HH und HR), kein Original nachgewiesen; Paris syr. 155

M: *Leki dkitā ozahiat* (J Nr. 743), Vorlage *Se tēn panagian kibōton* (Eu 120,9); Paris syr. 156.

4. Kirchenton

H 1 E: *Lamšiḥā alāhā dilan* (HH CXXI, HR 2745), Original nicht gefunden; Paris syr. 155

M: *Mšabaḥ ant māriā malkā* (J Nr. 778), Vorlage *Asomai soi kyrie ho theos mou* (Eu 146,1)

H 3 E: *Qeštā dganbāre etmaḥlat* (HH CXXVI, HR 2993), edessenische Übersetzung von *Toxon dynaton* (Eu 144,3); Paris syr. 155

M: *Qeštā dganbāre etmaḥlat* (fehlt J), melitenische Übersetzung der vorigen Vorlage Eu 144,3 (trotz gleichen Anfangs Verschiedenheiten im Innern der Strophe); Paris syr. 156

H 4 E 1: *Šemʿat šemʿa drabutā* (HH CXXIX, HR 3072), keine Vorlage festgestellt; Paris syr. 155

E 2: *Etkasio šmaiā* (fehlt HH und HR), Original *Tous ouranous hē aretē sou* (Eu 146,42); Paris syr. 155

M: *Ḥabquq nbiā mle tehrā* (fehlt J), Vorlage *To phrikton tēs eleuseōs* (Eu 139,4 = 167,4); Paris syr. 156

H 5 E: *Hao d'adnaḥ* (HH CXXXII, HR 2377), edessenische Übersetzung des Originals *Ho anateilas to phōs* (Eu 146,5); Paris syr. 155

M 1: *Lāk d'aṣmaḥt nuhrāk* (J Nr. 779), melitenische Übersetzung desselben Originals (Eu 146,5); Paris syr. 156

M 2: *Bgeliānā šbiḥā* (fehlt J), Vorlage *Hieras chrēstotētos* (Eu 157,5; Schluß abweichend); Paris syr. 156 (fehlt im Mossuler Brevier)

H 6 E 1: *Az'eq hoā kad laqburtāk* (HH CXXXV, HR 2051), edessenische Übersetzung von *Eboēse protypōn* (Eu 172,6; wieder ein Fall, in dem der griechische Hirmus aus dem Innern, hier sogar aus dem letzten Teil des Kirchentonrepertoires stammt — vgl. H 1 des 1. Tons —, der 4. Ton umfaßt ja Eu 133-181); Paris syr. 155

E 2: *Meṭul dabhaotāk* (fehlt HH und HR), keine Vorlage in Eu, doch findet sich die 1. Hälfte in *Hoti eis bathē thalassēs* (Eu 24,6), das aber im 1. Ton steht (es kommt öfter vor, daß derselbe Text in mehreren Tonarten erscheint; vielleicht gab es ursprünglich sogar — sehr einfache — Hirmen, die in allen acht Tonarten gesungen wurden); Paris syr. 155

M: *Kad 'al qburtā* (J Nr. 780), melitenische Übersetzung der Vorlage von E 1 (Eu 172,6); Paris syr. 156

H 7 E: *Hao dabṭura* (HH CXL, HR 2359), Vorlage *Ho en tō orei* (Eu 146,7); Paris syr. 155

M: *Tlāie abrahamāie* (J. Nr. 781), Vorlage *En tō kaminō abramiaioi* (Eu 133,7), aber Schluß von Eu 135,7; Paris syr. 156 **H 8** E: *Lhao dbadmutā dmala'ke* (HH CXLII, HR 2658), edessenische Übersetzung von *Ton en morphē angelou* (Eu 137,8); Paris syr. 155

M: *Hao dbadmutā dmala'ke* (J Nr. 782), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 137,8); doch stimmen beide Fassungen in der 1. Hälfte überein und erst der aus dem Kantikum stammende Refrain bringt die Differenzen, die also wohl auf zwei verschiedene Textfassungen des Alten Testaments zurückgehen; Paris syr. 156

H 9 E: *Leki dalhao lā met'ariānā* (HH CXLVIII, HR 2708), edessenische Übersetzung von *Se tēn ton achōreton logon* (Eu 134,9); Paris syr. 155

M 1: *Leki daʿrā marbʿeki* (J Nr. 666), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 134,9); Paris syr. 156

M 2: *Leki paʾiā danqales* (J Nr. 747), keine Vorlage gefunden; Paris syr. 156 (stattdessen hat das Mossuler Brevier *Leki netkašap*, J Nr. 746, bei Heiming als ʿEniana 1129, zu dem noch kein Vorbild gefunden ist).

5. Kirchenton

H 1 E 1: *Nšabaḥ lamšiḥa hao dʾitaohi* (HH CLIV, HR 2902), Vorlage *Asōmen Christō tō dedoxasmenō* (Eu 187,1); Paris syr. 155

E 2: *Dnaḥ alāhā oʾetgli* (HH CLIII, HR 2329), Vorlage *Theos ephanē epi gēs* (Eu 193,12 — Eu 204,1); Paris syr. 155 (Sachau 349 an anderer Stelle)

M: *Lʾalāhā dʾetgli* (J Nr. 783), Vorlage *Hyper eleous ton theon* (Eu 185,1); Paris syr. 156

H 3 E: *Bḥailā daṣlibā dilāk* (HH CLVI, HR 2208), edessenische Übersetzung von *Dynamei tou staurou sou* (Eu 183,32); Paris syr. 155

M: *Bḥil tuqpeh* (J Nr. 784), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 183,32); Paris syr. 156

H 4 E: *Šemʿat oʾetbainat* (HH CLIX, HR 3068), edessenische Übersetzung von *Eisakēkoa tēn akoēn* (Eu 183,4); Paris syr. 155

M: *Šemʿat māri šemʿeh* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 183,4); Paris syr. 156

H 5 E 1: *Kad men leliā* (HH CLX, HR 2576), edessenische Übersetzung von *Ek nyktos orthrizontes* (Eu 186,5), nicht von Eu 187,5, wie Heiming angibt; Paris syr. 155

E 2 = M: *Ldamqadminan blailaoātā* (fehlt HH und HR; fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 186,5); Paris syr. 155 und Paris syr. 156

H 6 E: *Gʿit baḥnagtā* (HR 2314), von Heiming bereits als 2. Teil von *Ḥadruni maḥšule* (HH CLXIII, HR 2443) — vgl. das nächste — erkannt, der edessenischen Übersetzung von *Ekyklōse me abyssos* (Eu 183,6); Paris syr. 155

M: *Ḥadruni māmulaohi* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 183,6); Paris syr. 156

H 7 E 1: *Ant dlaṭlāie* (HH CLXV, HR 2105), Vorlage *Ho en kaminō pyros* (Eu 183,7); Paris syr. 155.

E 2: *Lallilā tlāie ḥsaiā* (HH CLXVIII, HR 2780), edessenische Übersetzung von *Tēs triados tēn doxan* (Eu 189,72); Paris syr. 155

M: *Šubḥā dallilāiutā* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 189, 72); Paris syr. 156

H 8 E 1: *Lhao dabšelhabiān d'alunā* (fehlt HH und HR), Vorlage *Ton en mesō phlogos kaminou* (Eu 185,8); Paris syr. 155

E 2: *L'alāhā dkul hao db'alunā* (HH CLXXI, HR 2634), Vorlage *Ton diadrosisanta tēn kaminon* (Eu 196,82); Paris syr. 155

E 3: *Lmārā oamtaqnānā* (fehlt HH und HR), Vorlage *Tō dēmiourgō tōn hapantōn* (Eu 192,81); Paris syr. 155

M: *Lhao dmen qdām 'ālme* (J Nr. 785), Vorlage *Ton ek patros pro aiōnōn* (Eu 183,8); Paris syr. 156

H 9 E 1: *Leki lā mnasit* (HR 2716), von Heiming als Strophe zu *Leki dal'el men haonā* (HH CLXXII, HR 2709), siehe M 1 – erkannt; Paris syr. 155

E 2: *Eša'iā etpaṣaḥ* (fehlt HH; HR 2158), Vorlage *Ēsaïa choreue* (Eu 182,9); Paris syr. 155

M 1: *Leki dal'el men haonā* (HH CLXXII, HR 2709; fehlt J), Vorlage *Se tēn hyper noun* (Eu 183,9); Paris syr. 156

M 2: *Emā btultā memtum* (fehlt J); keine Vorlage gefunden; Paris syr. 156

6. Kirchenton

H 1 E: *Per'un hao metragšānā* (HH CLXXVI, HR 2961), edessenische Übersetzung von *Ho aisthēlos Pharaō* (Eu 239,1); Paris syr. 155

M: *Per'un dāoiā 'am markbāteh* (J. Nr. 786), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 239,1); Paris syr. 156

H 3 E: *'al šu'ā dlā mezda'na'* (HH CLXXIX, HR 2936), Vorlage *Epi tēn asaleuton* (Eu 240,32); Paris syr. 155

M: *Ant dbamraome* (J Nr. 787), Vorlage *Ho stereōsas ouranon* (Eu 243,3); Paris syr. 156

H 4 E: *Māriā šem'at šem'ā* (HH CLXXXII, HR 2860), edessenische Übersetzung von *Kyrie tēn akoēn sou* (Eu 227,4), nicht von dem von Heiming angegebenen Eu 239,4; Paris syr. 155

M: *Māre kul šem'ā* (J Nr. 788), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 227,4): Paris syr. 156

H 5 E: *Loālāk mqadem 'nā* (HH CLXXXV, HR 2673), Vorlage *Pros se orthrizō* (Eu 230,5); Paris syr. 155 nur Textanfang, Sachau 349 ganzen Text

M: *Ant dabtuqpā dilāk* (fehlt J), Vorlage *Ho to mesotochon* (Eu 227,5); Paris syr. 156

H 6 E: *G'it b'ulṣānai oab'āqāti* (HH CLXXXVIII, HR 2313), edessenische Übersetzung von *Eboēsa en thlipsei* (Eu 226,6); Paris syr. 155

M: *G'it b'ulṣānai oab'āqāti* (nach gleichem Anfang später vom vorigen verschieden; J Nr. 789), melitenische Übersetzung darselben Vorlage (Eu 226,6); Paris syr. 156

H 7 E: *Tlāie hṣaiai* (HH CXC, HR 2490), Vorlage *Hoi paides en Babylōni* (Eu 229,7); Paris syr. 155 nur Textanfang, Sachau 349 ganzen Text

M: *Ant dqabell šubḥā* (fehlt J), Vorlage *Ainētos kai dedoxasmenos* (Eu 226,7); Paris syr. 156.

H 8 E — M: *Kad lqinātā dazmārā* (HH CXCIII, HR 2566; fehlt J), Vorlage *Tēs mousikēs symphōnias* (Eu 226,8); Paris syr. 155 und 156.

H 9 E: *Meṭul dḥaie lkul* (HH CC, HR 2799), keine genaue Vorlage gefunden. *Tēn pro tou tokou parthenon* (Eu 238,9) paßt einigermaßen; Paris syr. 155

M: *Šlāmleki kniktā* (J Nr 754), Vorlage *Chaire semnē panagia* (Eu 239,9); Paris syr. 156

7. Kirchenton

H 1 E: *L'alāhā dbadrā'eh rāme* (HH CCIII, HR 2631), edessenische Übersetzung von *Tō ektinaxanti* (Eu 285,1); Paris syr. 155

M: *L'alāhā d'armi* (J Nr. 790), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 285,1); Paris syr. 156

H 3 E: *'idtāk mšabaḥtā* (HH CCV, HR 2921), edessenische Übersetzung von *Estereōthē tē pistei* (Eu 281,3); Paris syr. 155

M: *'idtā qadištā eštarrat* (J Br. 791), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 281,3); Paris syr. 156

H 4 E: *Šām'inan šem 'ā damdabrānutāk* (HH CCVII, HR 3066), edessenische Übersetzung von *Akēkoa tēn akoēn sou* (Eu 281,41); Paris syr. 155

M: *Šem'at šem'ā hao ganbārutāk* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 281,41); Paris syr. 156

H 5 E: *Māriā alāhā dili men leliā* (HH CCIX, HR 2856), Vorlage *Kyrie ho theos mou ek nyktos* (Eu 280,52); Paris syr. 155

M: *Loātāk mqadem 'na* (fehlt J), Vorlage *Pros se orthrizō* (Eu 282,5); Paris syr. 156

H 6 E: *Nbiā Iaonān men karseh* (HH CCXIII, HR 2883), Vorlage *Ho Iōnas ek koilias* (Eu 284,6 = Eu 289,6); Paris syr. 155

M: *Ant šaozebt lanbiā Iaonān* (fehlt J), Vorlage unsicher: *Ek bythou anēgases Iōnan* (Eu 282,6 oder *Hōs ton prophētēn ek bythou* (Eu 285,6 = Eu 296,6); Paris syr. 156

H 7 E: *Tlāie ḥsaiā* (HH CCXV, HR 2429), edessenische Übersetzung von *Hoi en kaminō tou pyros* (Eu 286,7); Paris syr. 155

M: *Hānun dabgao atunā* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 286,7); Paris syr. 156

H 8 E = M: *Hao dbalḥudaiki ṭābā* (HH CCXVI, HR 2362), Vorlage *Ton monon anarchon* (Eu 289,8); Paris syr. 155 und 156

H 9 E 1 = M 1: *Šlāmleki kaltā naṣiḥtā* (HH CCXXI, HR 3055, fehlt J), Vorlage *Chaire nymphē phaeinē* (Eu 284,9); Paris syr. 155 und 156

E 2: *Mšabḥat bkul oambaraktā* (HH CCXX, HR 2869), Vorlage *Panymnēte tōn ouranōn* (Eu 281,9); Paris syr. 155

M 2: *Iāldat alāhā šubhāreh* (J Nr. 756), kein genaues Vorbild gefunden; Paris syr. 156.

8. Kirchenton

H 1 E: *Ḥuṭrā hao d'etpasaq* (HH CCXXIII, HR 2450), Vorlage *Hē kekomenē* (Eu 316,1); Paris syr. 155

M: *Lmāriā alāhā nšabaḥ* (HH CCXXV, HR 2735, J Nr. 793), Vorlage *Asōmen tō kyriō tō diagagonti* (Eu 321,1); Paris syr. 156, ebenso der Beit Gaza von Mardin

H 3 E 1 = M: *Lait qadišā akoātāk* (Paris syr. 155: *aik*) *māriā alāhan* (HH CCXXVII, HR 2681, fehlt J), Vorlage *Ouk estin hagios* (Eu 323,3); Paris syr. 155 (mit Varianten), Paris syr. 156 = Sachau 349 = Mossul

E 2: *Ant hu 'ušnā tqipā* (HH CCXXVI, HR 2120), Vorlage *Sy ei to stereōma* (Eu 321,31); Paris syr. 155

H 4 E 1: *Šem'at šem'ā damdabrānutā* (HH CCXXXI, HR 3070), Original *Eisakēkoa tēn akoēn sou* (Eu 320,4); Paris syr. 155

E 2: *Šem'at šem'ā māre kul* (HH CCXXXII, HR 3073), edessenische Übersetzung von *Eisakēkoa kyrie tēs oikonomias* (Eu 322,4); Paris syr. 155

M: *Šem'at māri šem'ā mle lehrā* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 322,4); Paris syr. 156

H 5 E: *Anhar māri lkulan* (HH CCXXXIV, HR 2083), edessenische Übersetzung von *Phōtison hēmas* (Eu 321,5); Paris syr. 155

M: *Anharāihi lhunan bnāmusā* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 321,5); Paris syr. 156

H 6 E mit einigen Varianten = M: *Lbā'utā dili āšed 'nā* (HH CCXL, HR 2648, J Nr. 792), Vorlage *Tēn deēsin ekcheō* (Eu 314,6); Paris syr. 155 und 156

H 7 E — M: *Ṭlāie deḥlai alāhā* (HH CCXLIII, HR 2486, fehlt J), Vorlage *Paides theosebeis en Babylōni* (Eu 325,7); Paris syr. 155 und 156

H 8 E: *L'alāhā hao dapšiṭ* (HH CCXLVIII, HR 2639), keine Vorlage gefunden; Paris syr. 155

M: *Hao d'itaohi gnizā* (J Nr. 794), keine Vorlage gefunden; Paris syr. 156

H 9 E: *Anti balḥudaiki mšabaḥtā* (HH CCXLIX, HR 2123), keine genaue Vorlage festgestellt; Paris syr. 155

M 1: *Leki emā lā mzaoagtā* (J Nr. 763), keine Vorlage gefunden; Paris syr. 156

M 2: *Emā dkitā olā mzaoagtā* (J Nr. 761) = Heiming, 'Eniana Nr. 57; keine Vorlage gefunden

3. Die Zusammensetzung des Repertoires

Es fällt auf, daß in diesem Repertoire der syrischen Auferstehungskanones nur ein Teil der Hirmen in edessenischer und melitenischer Übersetzung desselben Originals vorliegt. Es sind dies im 1. Ton die Hirmen 4, 5, 6, 7, im 2. Ton die Hirmen 1, 7, 8, 9, im 3. Ton H 4 und H 8, im 4. Ton H 3, 5, 6, 8, 9, im 5. Ton H 3, 4, 5, 6, 7, im 6. Ton H 1, 4, 6, im 7. Ton H 1, 3, 4, 7, im 8. Ton H 4 und 5. Das sind insgesamt 29 Hirmen, also nur 45% der ganzen 64 Hirmen, das ist nur knapp die Hälfte. Etwas mehr als die Hälfte der Hirmen zeigen also von der Norm abweichende Verhältnisse, wobei wieder mehrere untereinander sehr verschiedener Sachlagen vorhanden sind.

In den Hirmen Ton 1 H 8, Ton 2 H 6, Ton 5 H 9, Ton 6 H 8, Ton 7 H 8 und H 9 und Ton 8 H 6 und 7 gibt es nur eine, edessenisch und melitenisch identische Fassung, — das sind 8 Fälle, also 12,5% der Gesamtzahl. Hier sind, wie so oft, zwei verschiedene Erklärungen möglich, und, wie ebenfalls oft, mag im einen Fall die eine, im anderen Fall die andere zutreffen, wobei es unmöglich ist, im einzelnen Fall anzugeben, welche der beiden Möglichkeiten zutrifft. Einmal kann man sich vorstellen, daß die gemeinsame Fassung ein originaler Text einer der beiden Fassungen ist, der den Text der anderen Fassung dort verdrängt hat. Es ist in keiner Weise jetzt schon zu entscheiden, zu welcher Fassung die angegebenen Hirmen ursprünglich gehörten, -- dazu müßte erst eine sprachliche und poetische Analyse aller Texte der beiden Fassungen vorgenommen werden, um die Charakteristika der beiden Fassungen herauszuarbeiten. Ein anderes Mittel bietet die Untersuchung der byzantinischen Vorlagen, — darüber vergleiche man den nächsten Abschnitt. Daß der hier angenommene Vorgang der Herübernahme des Textes einer Fassung in die andere Fassung tatsächlich geschehen ist, läßt sich an einem schlagenden Beispiel zeigen: In Ton 5, Ode 5 hat die edessenische Handschrift Paris syr. 155 zwei Hirmen. Der erste steht auch in der Handschrift Sachau 349 und stellt damit die edessenische Fassung dar. Der andere dagegen fehlt in Sachau 349, steht aber in der melitenischen Handschrift Paris syr. 156 und im Mossuler Brevier und stellt sich dadurch als melitenische Fassung heraus. Der Schreiber von Paris syr. 155 hat also die melitenische Fassung hinter seine eigene edessenische Fassung angefügt. Man kann sich sehr wohl vorstellen, daß in den oben angegebenen Fällen bei dieser Herübernahme eben der eigene Text ganz unterdrückt wurde. Daß beide Fassungen in demselben geographischen Gebiet nebeneinander bestanden, haben wir oben bereits gesehen.

Es ist aber noch eine zweite Möglichkeit der Erklärung gegeben: man kann sich gut denken, daß nicht nur ein Stück der einen Fassung das der anderen Fassung verdrängt hat, sondern daß ein neues Stück die beiden älteren gleichzeitig verdrängte. Diese Erklärung scheint mir die beste bei einem anderen Fall zu sein: In Ton 2, Ode 9 gibt Paris syr. 155 als zweiten Hirmus die edessenische Übersetzung von Eu 60,9, das Mossuler Brevier die melitenische Fassung eben davon. Paris syr. 155, Paris syr. 156 und das Mossuler Brevier bieten aber ein weiteres, in allen drei Quellen

identisches Stück, eine Übersetzung von Eu 49,9. Hier muß man annehmen, daß dies neuere Stück zu den alten trat, wobei das ältere melitenische in Paris syr. 156 ganz verdrängt wurde.

Bei einem großen Teil der Oden sind die Hirmen der beiden Traditionen Übersetzungen ganz verschiedener griechischer Vorlagen. Das ist der Fall bei Ton 1, H 1, 3, 9; Ton 2, H 3, 4, 5; Ton 3, H 1, 3, 5, 6, 7, 9; Ton 4, H 1, 4, 7; Ton 5, H 1 und 8; Ton 6, H 3, 5, 7, 9; Ton 7, H 5 und 6 und Ton 8, H 1, 3, 8 und 9. Das sind 27 Fälle und 42% der Gesamtzahl. Hier sind ebenso wie vorher zwei entsprechende, verschiedene Erklärungen möglich. Einmal kann eine der beiden Traditionen ihr altes Stück bewahrt haben, während es in der anderen durch ein neueres ersetzt wurde; aber andererseits dürfte es ebenso Fälle geben, in denen in beiden Traditionen die älteren Stücke durch unter sich verschiedene neuere Stücke unabhängig voneinander verdrängt wurden. Auch darüber lassen sich für den einzelnen Fall detaillierte Vorstellungen nur gewinnen, wenn man die Texte mit ihren griechischen Vorlagen vergleicht.

II. Die griechischen Vorlagen der syrischen Auferstehungskanones

1. Die griechischen Auferstehungskanones der Oktoëchos

Die griechischen Auferstehungskanones bilden (vergleiche oben) den Inhalt eines Buches, das Oktoëchos (oder Oktaëchos) heißt und dessen Komposition Johannes Damaszenus zugeschrieben wird. In der heutigen Form, die sich bis ins Mittelalter zurückverfolgen läßt, sind die Hirmen der griechischen Auferstehungskanones die folgenden Akolouthien bzw. Hirmen der Ausgabe von Eustratiades:

1. Ton Eu 1
2. Ton Eu 46,1,3,4; 53,5; 46,6,7,8,92
3. Ton Eu 95,1,3,4,5,6,7; 101,8; 97,9
4. Ton Eu 133
5. Ton Eu 182
6. Ton Eu 224
7. Ton Eu 280,1,3,4,51; 286,6; 280,7; 286,8,9
8. Ton Eu 314,1,3,4,5; 315,6; 314,7,8,9.

Von diesen Hirmen kommen ganze zwei Stück, Eu 133,7 (in Paris syr. 156, das aber einen anderen Schluß hat, siehe oben) und Eu 182,9 (nur in Paris syr. 155, nicht in Sachau 349), im syrischen Repertoire wieder. Mit diesen Auferstehungskanones der griechischen Liturgie haben die syrischen Auferstehungskanones also nichts zu tun.

2. Die griechischen Kreuzauferstehungskanones der Oktoêchos

Außer den Auferstehungskanones, *anastasimoi*, enthält die Oktoëchos aber noch eine zweite Serie von Kanones, die mit der Feier der Auferstehung den Gedanken des Leidens am Kreuz verbinden, die *stauroanastasimoi*, also «Kreuzauferstehungskanones». Ihre Akolouthien enthalten folgende Hirmen:

1. Ton Eu 8
2. Ton Eu 47,1-7, 81; 46,91
3. Ton Eu 96
4. Ton Eu 141,1,3,4,5; 135,61; 141,7,8,9
5. Ton Eu 183,1,32,4-9
6. Ton Eu 231,1-6, 71, 81,9
7. Ton Eu 286,1; 287,3; 286,4; 280,52; 284,6 = 289,6; 286,7; 289,8; 282,9
8. Ton Eu 315,1,3; 321,42,5; 314,6; 321,7; 316,81; 317,9.

Eu 8 ist eine Akolouthie mit doppelten Hirmen, – der zweite Hirmus zur 4. Ode, *Akēkoa palai Abbakoum*, fehlt bei Eustratiades. Für die zweiten Hirmen liefert die Handschrift Sinai gr. 790 (f. 206) einen in der Literatur noch nicht bekannten Terminus technicus: sie heißen dort *anticirmos*, also «Antihirmus».

In diesen Stücken finden sich nun nicht nur in den syrischen Auferstehungskanones wiederkehrende Hirmenreihen, sondern Heiming hat auch bereits einige identische Strophen (Troparien) gefunden. In dem obigen, wesentlich erweiterten Material finden sich folgende Hirmen wieder:

1. Ton —
2. Ton —
3. Ton —
4. Ton —
5. Ton 183,32,4,6,7 (nur Paris syr. 155), 8 (Fassung von Melitene) und 9 (gemeinsame Fassung)
6. Ton —
7. Ton 280,52 (edessenische Fassung); 284,6 = 289,6 (edessenische Fassung); 286,7; 289,8; 281,9 (edessenische Fassung)
8. Ton 321,5; 314,6 (gemeinsame Fassung).

Das erste, was auffällt, ist, daß alle griechischen Vorlagen sich auf die plagalen Töne beschränken, das zweite, daß die syrischen Hirmen aus allen drei Klassen stammen, edessenisch-melitenisch verschiedene Stücke, nur in einer Fassung erscheinende Stücke, in beiden Fassungen identische Stücke. Der Vergleich der griechischen Vorlagen mit den syrischen Übersetzungen kann in den Fällen, in denen edessenische und melitenische Fassung verschiedene Vorlagen haben, dann zeigen, welche Fassung die ursprüngliche Vorlage beibehalten hat. Wo es sich dagegen um ein in einer Handschrift singuläres, zusätzliches Stück handelt, wie im Fall Eu 183,7, entsteht eine komplizierte Lage, die oben noch nicht erkannt werden konnte: im 5. Ton ist 189,72 die Vorlage der edessenischen und melitenischen Version, die in Paris syr. 155 und Sachau 349 stehende Übersetzung von Eu 183,7 müßte nunmehr die ursprüngliche Strophe sein; dann ist nicht zu erklären, warum es eine edessenisch und melitenisch verschiedene Übersetzung einer einzigen Vorlage noch außerdem geben soll. Es hilft dann nur die Idee, daß der griechische Kanon hier ursprünglich — wie in vielen Fällen — zwei Hirmen gehabt hat, von dessen zweitem nur die edessenische Fassung eine Übersetzung angefertigt oder bewahrt hat. Es wäre auch möglich, daß die griechische Vorlage Eu 189,72 gehabt hätte, als die syrischen Übersetzungen angefertigt wurden, und daß dies später durch 183,7 ersetzt wurde, worauf auch eine edessenische Übersetzung von 183,7 nachgeholt worden wäre.

3. Die Kanones des Pentekostarions

Schon Heiming hat die Vorlagen einiger Hirmen und Troparien (diese nur für den 1. Ton) im Pentekostarion gefunden. Dieses enthält folgende Kanones

1. Sonntag nach Ostern	: Eu 5,1,3; 12,4; 5,5; 22,6; 5,7,8,9
2. » » »	: Eu 57,1,3-7,81; 55,9
3. » » »	: Eu 108,1,31,42; 107,51; 104,61; 107,7; 106,81; 104,93
4. » » »	: Eu 150,1,3,41; 149,5; 147,6; 149,7; 147,8; 149,92
5. » » »	: Eu 191
6. » » »	: Eu 224
Pfingsten	: Eu 286
Sonntag nach Pfingsten	: Eu 314,1,3-5; 315,6; 314,7-9.

Hier stehen im 1. Ton die Hirmen (und einige Troparien) 12,4; 5,5; 22,6; 5,7 und 5,8, die ins Syrische übersetzt worden sind. Aber weitere Identitäten finden sich nicht. So ist es nötig, Handschriften heranzuziehen.

4. Die Auferstehungs- und Kreuzauferstehungskanones der Sinaihandschriften

Von den griechischen Handschriften des Sinaiklosters ist die älteste Oktoëchos die Handschrift Sinai gr. 1593/776/ London add. 26113 aus dem 9./10. Jahrhundert. Diese Handschrift überliefert in jedem Kirchenton zwei Kanones, einen *anastasimos* und einen *koinos* (« gemeinsam » = *communis*), dessen Strophen der Reihe nach das Kreuz, die Auferstehung, die Apostel, die Märtyrer, die Heiligen, die Buße und die Dreieinigkeit behandeln. Die Hirmen dieser Kanones sind die folgenden, – der 1. Ton und der Anfang des 2. Tons sind verloren.

2. Ton: . . . Eu 49,6-9
. . . Eu 59,5-8; 60,9
3. Ton: Eu 95,1; 104,21; 95,3-9
Eu 110,1-4; 112,5; 110,6; 109,7; 112,81; 111,9
4. Ton: Eu 133,1; 148,22; 133,3-9
Eu 134,1,2; 146,3; 134,4; 146,5; 145,61; 146,7,8;

5. Ton: Eu 183,1,2,31-7; 196,82; 183,9
Eu 189,1; 188,2-41; 183,5; 188,6,71,8; 189,92
6. Ton: Eu 224,1; 235,2; 224,3-9
Eu 235,1; 237,2-4; 235,5,6; 236,7; 239,8; 235,92
7. Ton: Eu 280,1; 291,2; 280,3,4,51,6,7,8; 282,9
Eu 285,1; 289,2; 285,3 = 289,3; 287,4; 289,5,6; 287,7,8,9
8. Ton: Eu 314,1; 330,2; 322,31,4,5; 318,6; 322,7,8,92
Eu 321,1; 324,2,3; 326,42,5; 321,61; 323,7; —; 323,9.

Die Kanones der ersten Serie sind in Ton 3, 4, 6, 7 und 8 die auch in den gedruckten Ausgaben stehenden Auferstehungskanones. Dagegen ist der erste Kanon des 5. Tons der heutige Stauroanastasimos. Die jeweils zweiten Kanones sind nur im Sinai gr. 776/London add. 26113 überliefert und wurden jüngst von Chr. Hannick erstmals ediert. Nur wenige der Hirmen dieser Commune-Kanones kommen im syrischen Repertoire vor: Eu 110,3; 146,5; 146,7; 285,1; 289,6 und 321,1. Das bedeutet, daß die syrischen Kanones keinen engeren Zusammenhang mit diesen singulären Stücken des Sinai gr. 776 besitzen.

Zu diesen Commune-Kanones und der Edition von Hannick vergleiche man meine Bemerkungen in meinem Aufsatz *Hymnus und Troparion*, der im Jahrbuch des Staatlichen Forschungsinstitutes für Musikwissenschaft Berlin 1971 (Berlin 1972), erscheinen wird.

Eine sehr gute Handschrift ist die Parakletike Sinai gr. 778 aus dem 11. Jahrhundert. Sie enthält zu Ton 1 bis 6 je zwei Kanones, zu Ton 7 und 8 drei. Der jeweils erste Kanon ist der heutige Anastasimos. Die jeweils zweiten bzw. dritten Kanones benutzen folgende Hirmen:

1. Ton: Eu 8
2. Ton: Eu 51,1,3,4,51,6-9
3. Ton: Eu 101
4. Ton: Eu 135,1,3,4,5,61,7-9
5. Ton: Eu 183,1,31,4-9
6. Ton: Eu 231,1,3; 229,41; 231,5; 229,6; 231,71,81,9
7. Ton: Eu 286,1,31,4-9
Eu 285,1; 281,3,41; 280,51; 284,6; 289,7; 287,8; 282,9
8. Ton: Eu 315,1,3,4; 321,5; 314,6; 321,7; 316,81; 321,9
Eu 322,11,31,4,51,6,7,8,92.

In dieser Reihe steht nur im 1. und im 5. bis 8. Ton der heutige Stauroanastasimos und dabei treten noch erhebliche Abweichungen einzelner Hirmen auf. Diese beiden Tatsachen sind gleich wichtig für die Beurteilung der syrischen Auferstehungskanones: Es war kennzeichnend, daß die syrischen Stücke, für die Heiming die Originale in der heutigen Oktoëchos gefunden hat, nur im 5., 6. und 8. Ton stehen und jeweils nur einige Hirmen umfassen, nicht die ganze Serie. Das erstere kann daran liegen, daß die syrische Übersetzung auf eine Serie von Kreuzauferstehungskanones zurückgeht, die ebenso wie die des Sinai gr. 778 gerade im 2. bis 4. Ton abwich; das zweite kann sich daraus erklären, daß die Hirmenreihe der einzelnen Töne ebenso wie die des Sinai gr. 778 in einzelnen Hirmen von der heutigen Fassung differierten. In der Tat liefert ja gerade der Sinai gr. 778 selbst eine ganze Anzahl weiterer Übereinstimmungen:

2. Ton: Eu 51,1,3,4
3. Ton: Eu 101,5,7
7. Ton: Eu 285,1; 281,3,41
8. Ton: Eu 322,4

Auch die Handschrift Sinai gr. 779 aus dem 10. Jahrhundert liefert eine ganze Reihe weiterer Kreuzauferstehungskanones. Diese verwenden folgende Hirmen:

3. Ton: Eu 100,1; 101,3,4,5; 100,6; 95,7; 100,8; 97,9
6. Ton: Eu 231,1,3,4; 257,5; 231,6,71,82; 229,9
7. Ton: Eu 286,1,31,4; 280,51,6,7,8; 282,9
8. Ton: Eu 316,1; 321,31; 315,4; 321,5; 318,6; 325,7; 316,81; 315,9.

Hier finden sich folgende Übereinstimmungen mit den syrischen Reihen:

3. Ton: Eu 100,1; 101,5; 100,8
8. Ton: Eu 316,1; 321,31; 321,5; 325,7

Die aus den beiden Bänden Sinai gr. 781 und 782 bestehende Doppelhandschrift aus dem 10./11. Jahrhundert, in der leider der 1. und der 5. Ton fehlen, liefert folgende neue Hirmenreihen:

2. Ton: Eu 49 (vgl. oben Sinai gr. 776)
3. Ton: Eu 96
Eu 101,1,3-7; 111,8; 101,9
4. Ton: Eu 144,1; 138,3; 144,4-7; —; 144,9
6. Ton: Eu 229,1,31,41,51,6-9 mit zusätzlich 230,5,8,9
7. Ton: Eu 285,1; 287,3; 289,4; 288,4; 289,5-8; 287,9
8. Ton: Eu 321,1,31,41; 324,5; 321,61,7-9.

Diese Reihen tragen folgende Übereinstimmungen bei:

2. Ton: Eu 49,9
6. Ton: Eu 230,5; 229,7

Die Handschrift Sinai gr. 790 aus dem 11. Jahrhundert enthält folgende neue Kanones:

2. Ton: Eu 53,1; 51,3,4,53; 53,6; 47,7,82; 53,94
4. Ton: Eu 141,1,3-5,61; —; —; 141,9.

Das ergibt folgende Berührungspunkte:

2. Ton: Eu 53,1; 51,3,4; 47,82

Andere Sinaihandschriften bringen zwar neue Reihen, aber keine weiteren Identitäten mehr hinzu. Alles in allem sind nun folgende Vorlagen für die syrischen Auferstehungskanones in den Auferstehungs- und Kreuzauferstehungskanones dieser Handschriften nachgewiesen:

2. Ton: Eu 51,1; 53,1; 51,3,4; 47,82; 49,9
3. Ton: Eu 100,1; 110,3; 101,5; 101,7; 100,8
4. Ton: Eu 146,5; 146,7
5. Ton: Eu 183,32,4,6-9
6. Ton: Eu 230,5; 229,7
7. Ton: Eu 285,1; 281,3,41; 280,52; 284,6; 286,7; 289,8
8. Ton: Eu 316,1; 321,1,31; 322,4; 321,5; 314,6.

5. Die Auferstehungs- und Kreuzauferstehungskanones der Handschriften von Grottaferrata

Auch unter den Handschriften von Grottaferrata findet sich wenigstens eine, die neues, bisher noch unbekanntes und unveröffentlichtes Material beibringt, die Handschrift ΔγI. Insbesndere

liefert sie auch zu den ersten Kirchentönen Kanones von Kosmas. Leider ist der Anfang der Handschrift durch Wasserschaden verdorben, so daß gerade diese Kanones defekt sind. Doch lassen sich Hirmen und Akrostichen rekonstruieren. Der Kanon des 1. Tones hat das Akrostichon *A⌊ino⌋s ⌊Kos]m[a ta⌋p[ein]ou kai amartōlou prōtos*, wie sich aus den Anfangsbuchstaben A, S, M, P der Hirmen von Eu 12,1,3,4,5 leicht ergänzen läßt. Der 2. Kanon des 1. Tones von Johannes Damaszenus hat merkwürdigerweise dasselbe Akrostichon wie der Kanon zu Mariä Assumptio von Kosmas: *Panegyrizetōsan hoi theophrones*. Der 2. Kanon des Kosmas (zum Teil auch in 778) hat das Akrostichon *Deuteros ymnos Kosma Agiopoleitou*, der dritte (zum Teil in 779) *Tritos ymnos Kosma Ierosolymitou*, der vierte *Ymnos Kosma tetartos doxa tō theō amēn*. Das letzte Akrostichon scheint zu bedeuten, daß dies auch der letzte Kanon ist, – Kosmas hätte dann also in dieser Serie nur vier Kanones für die authentischen Töne geschaffen und nicht eine komplette Achterreihe. Die anderen Kanones von Kosmas würden dann zu einer anderen Serie gehören oder später als Ergänzung gedichtet sein.

Ich gebe jetzt die Liste der Kanones von ΔγI – je vier zu jedem Ton — und ihre Beziehungen zu den Sinaihandschriften; doch treten, wie auch schon bei den Sinaihandschriften, Abweichungen in den Hirmen auf, die ich hier nicht angebe.

1. Ton: Eu 12, Eu 4, Eu 1 (= 778), Eu 8 (= 778)
2. Ton: Eu 51 (= 778), Eu 47 (= 790), Eu 53 (= 779), Eu 46 (= 778)
3. Ton: Eu 100 (= 779), Eu 96 (= 781/2), Eu 101, Eu 95 (= 778)
4. Ton: Eu 143, Eu 141 (= 790), Eu 133 (= 778), Eu 135 (= 778)
5. Ton: Eu 182 (= 778), Eu 184, Eu 183, Eu 198
6. Ton: Eu 224 (= 778), Eu 231, Eu 263, Eu 229
7. Ton: Eu 286 (= 778), Eu 280 (= 778), Eu 303, Eu 307
8. Ton: Eu 315, Eu 314 (= 778), Eu 322, Eu 334

Für die Frage der Vorlagen der syrischen Auferstehungskanones liefern diese Kanones wenig über die Sinaihandschriften Hinausgehendes, etwa Eu 51,52 im 2. Ton, möglicherweise auch Vorlagen von Troparien; für die Geschichte der Hymnologie sind sie dagegen von hervorragender Bedeutung.

6. Die parakletischen Kanones

Man könnte auch daran denken, die parakletischen Kanones, das heißt die Wochentagskanones mit « bittendem » Charakter, heranzuziehen. In der Tat haben einige dieser Kanones in ihren Hirmen Berührung mit dem syrischen Repertoire. So zeigt z.B. der Montagskanon für die Engel im 7. Ton folgende Hirmen:

> Eu 285,1; 281,3,41; 282,5; 284,6 = 289,6; 286,7; 289,8; 281,9

Dieselbe Reihe findet man auch am Samstag Abend im Parakletikon von Grottaferrata, gedruckt 1738 nach der Handschrift Δγ XXXVI aus dem 13. Jahrhundert, dessen Texte der Gottesmutter gewidmet sind. Sämtliche Hirmen dieser Serie finden sich in der syrischen Reihe wieder. Es ist möglich, daß der Kanon des Parakletikons seine Hirmenreihe vom Engelkanon bezogen hat, der schon im Sinai gr. 776 (siehe oben) überliefert ist. Ebenso hat im 5. Ton der Samstagsabendkanon des Parakletikons seine Hirmenreihe

> Eu 183,1,32,4-9

dem Kreuzauferstehungskanon des Sonntags, siehe oben, entnommen. Es bleibt dann aber immer noch offen, wie der Engelkanon zu seiner Hirmenreihe gekommen ist. Hier hilft eine ähnliche Erklärung, wie sie für den Samstagskanon des Parakletikons gilt: es gibt wahrscheinlich einen verlorenen Kreuzauferstehungskanon, von dem der Engelkanon des Theophanes seine Hirmen übernahm, — und dieser Kreuzauferstehungskanon dürfte dann eben auch mit seinen Troparien die Vorlage des syrischen Kanons des 7. Tons sein, wie es der Kreuzauferstehungskanon des 5. Tons für den syrischen Kanon des 5. Tones ist. Ein Teil der Hirmen und Troparien dieser Kanones ist in der heutigen Form dieser Kanones in der Oktoëchos erhalten, wie ja Heiming gefunden hat, — der übrige Teil dürfte dann in der syrischen Fassung wenigstens in Übersetzung gerettet sein. Während im 5. Ton aber der Kanon des Parakletikons die genaue Hirmenreihe des Kreuzauferstehungskanons übernommen hat, von der sich der syrische Kanon in einigen Hirmen unterscheidet, zeigen der Engelkanon des 7. Tones und

der ihm entsprechende Samstagskanon des Parakletikons genau die volle Hirmenreihe der syrischen Fassung, gegen die sich der moderne Stauroanastisimos gerade in den ersten Hirmen (s. oben) unterscheidet. Wenn sich hier im Syrischen demnach ein griechischer Kreuzauferstehungskanon erhalten hätte, dessen Hirmenfolgen in der späteren Überlieferung nur auf dem Umwege über den Engelkanon des Dichters Theophanes Graptos erhalten ist, der in der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts lebte, kann man annehmen, daß der griechische Auferstehungskanon älter als das 9. Jahrhundert ist, — und damit kommt man eben auf die Zeit der großen Kanondichter bzw. Kanonkomponisten, infall sie auch die Melodien komponiert haben, Kosmas von Maiuma (gestorben nach 743), Andreas von Kreta (gestorben um 740) und Johannes Damaszenus (gestorben um 750). Daß aus dieser Zeit noch unbekannte Auferstehungskanones in den Handschriften verborgen sind, zeigte oben die Handschrift ΔγI von Grottaferrata mit ihren Kanones des Kosmas von Maiuma (wo er 743 Bischof wurde).

7. Die Hirmen des Hirmologions

Wenn nach den bisherigen Erörterungen es immer mehr so erscheint, als ob es eine vollständige Reihe von acht griechischen Kreuzauferstehungskanones gegeben hätte, die der syrischen Übersetzung zugrunde liegt, von der aber nur noch geringe Teile im mittelalterlichen und heutigen griechischen Repertoire vorhanden sind, so muß man doch noch eine ganz andere Auffassung prüfen, die diese Hypothese unnötig macht. Die Hirmen der Kanones stehen ja nicht nur vor den auf sie folgenden Strophen in Oktoëchos, Menäen, Triodion und Pentekostarion, sondern sie bilden auch den Inhalt eben des Hirmologions. Über die Verhältnisse der Hirmologien mit musikalischer Notation unterrichtet Velimirovic. Die gedruckten Ausgaben zählt Eustratiades (in Auswahl), S. γ'/δ' auf, — eine dort nicht verzeichnete Venetianer Ausgabe von 1843 besitzt die Universitätsbibliothek Marburg; die bei Eustratiades als letzte bezeichnete Athener Ausgabe von 1906 war vor einiger Zeit in Athen noch im Handel.

E. Follieri hat in ihren *Initia hymnorum ecclesiae graecae* (1960-1966) die Existenz dieses liturgischen Buches übersehen, so daß bei ihr nicht nur alle entsprechenden Konkordanzen fehlen, sondern

auch eine Reihe sonst nicht vorkommender, nur im Hirmologion enthaltener Hirmen. Vielleicht kann die Verfasserin, die gerade einen Nachtrag zu ihren *Initia* veröffentlicht hat, diese Ergänzungen in einem späteren Nachtrag nachholen; ich unterlasse daher hier eine Aufzählung der fehlenden Anfänge.

Im gedruckten Hirmologion sind die Hirmen — wie auch in den Handschriften — nach den acht Kirchentönen angeordnet. Innerhalb jedes Tones sind die Hirmen aber nicht nach Akolouthien aneinandergereiht, wie in den von Eustratiades zugrunde gelegten Handschriften, sondern nach Oden, — auch diese Anordnung existiert schon in den Handschriften, siehe Velimirović. Innerhalb jeder Ode gehen voran die Hirmen der Auferstehungskanones und die charakteristischer Kanones großer Feste (Weihnachten, Kreuz usw.). Darauf folgen Hirmen, die öfter als Musterstrophen für Kanones benutzt wurden, und endlich kommen Hirmen, die heute überhaupt nicht mehr benutzt werden, wie die Anmerkung angibt, und in einer Reihe von Fällen sogar in den von Eustratiades benutzen Handschriften fehlen. So bringt das moderne Hirmologion im 1. Ton jeweils zuerst die Hirmen der Akolouthien Eu 8, 9, 7, 6, 5/12/22 (Thomassonntag wie oben) und 4; in der zweiten Gruppe erscheinen die Hirmen von Eu 14, 16, 8, 1, 22 und 15, alle auch in den heutigen liturgischen Büchern vertreten; endlich kommen in der dritten Gruppe die Hirmen von Eu 17, 11, 21, 24, 23 und 10, die in den heutigen Ausgaben nicht mehr vorkommen. Wir haben oben schon gesehen, daß selbst innerhalb eines Kanons in verschiedenen Handschriften öfter abweichende Hirmen sich einmischen, daß vollends aber Kanones mit nahebeieinanderstehenden Hirmen häufig vorkommen, — man vergleiche etwa oben die Reihen der Sinaihandschriften. Hier ist es wenig wahrscheinlich, daß für alle diese Kanones eine einzige Urform existierte, die später durch Variation einzelner Hirmen verändert wurde. Dagegen wird die Zusammensetzung dieser Hirmenreihen voll verständlich, wenn wir annehmen, daß der Dichter ein innerhalb der Kirchentöne odenmäßig geordnetes Hirmologion vor sich hatte, aus dem er die Hirmen für seine neue Kanondichtung entnahm. Dabei mußten die Hirmen — von den ersten hochberühmten abgesehen — fast zwangsmäßig aus verschiedenen Akolouthien zusammengewürfelt werden; denn wenn dieser Dichter kein akolouthienmäßig geordnetes Hirmologion zur Verfügung

hatte, konnte er nicht wissen, wie die Hirmen der 2. und 3. Gruppe der Hirmen der einzelnen Oden zu einer Akolouthie zusammengehörten. Wenn wir annehmen, daß den syrischen Kanones keine griechischen kompletten Akolouthien als Vorlage zugrundeliegen, sondern daß der Übersetzer sich seine Hirmen aus einem solchen Hirmologion zusammensuchte und zumindest für einige Kanones die Troparien neudichtete, so ist der 6. Ton besonders eines solchen Verfahrens verdächtig. Er enthält mit den Hirmen Eu 243,3; 227,4,5; 226,6,7,8; 239,9 lauter Hirmen, die heute nicht mehr benutzt werden und nur aus Eu bekannt sind. Aber das Hirmologion versagt: es enthält lediglich Eu 226,8 und 239,9, zwar etwas mehr als die liturgischen Bücher, aber nicht genug, um die ganze Akolouthie des syrischen 6. Tons daraus zu verstehen. Die hier untersuchte Erklärungsmöglichkeit kann weiter ohnehin nicht zutreffen für den 5., 7. und 8. Ton, in denen nach Heimings Nachweis auch Troparien auf griechische Vorlagen zurückgehen, die ja nur in den anderen liturgischen Büchern und nicht im Hirmologion stehen. So bleibt die Annahme immer noch am wahrscheinlichsten, daß es eine uns bis auf einige Hirmen und Troparien, die in der Oktoëchos auf uns gekommen sind, und einige Hirmenreihen, die von späteren Dichtungen übernommen wurden (Thomassonntag, Engelkanon), verlorene Serie von acht griechischen Kreuzauferstehungskanones gab, die der syrischen Übersetzung als Vorlage diente.

Literatur

BAUMSTARK, Anton, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten — Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, Bd. III, Heft 3-5, Paderborn 1910.

Beit Gaza siehe *Ktābā*.

BERNHARD, Ludger, *Syrische Rezensionen von Kanones des Kosmas Hagiopolites*, maschinenschriftliche phil. Dissertation München 1951.

Breviarium iuxta ritum ecclesiae antiochenae syrorum, 7 vol., Mossul 1886-1896, zitiert als « Festbrevier », « Mossuler Brevier », u.ä.

DAHLHAUS, Carl, *Untersuchungen über die Entstehung der harmonischen Tonalität = Saarbrücker Studien zur Musikwissenschaft*, Bd. 2, Kassel 1968.

EUSTRATIADES, Sophronios, *Hagioreitike bibliotheke*, Bd. 9: *Heirmologion*, Chennevières-sur-Marne, 1932.

FLEISCHER, Oskar, *Neumenstudien*, Teil III: *Die spätgriechische Tonschrift*, Leipzig 1904.

FOLLIERI, Henrica, *Initia hymnorum ecclesiae graecae*, vol. I-IV, V^{1}, V^{11} = *Studi e testi* vol. 211-215, 215bis, Vatican 1960-1966.

FOLLIERI, Enrica, *The « Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae » – A bibliographical supplement*, in: *Studies in Eastern Chant* II, London 1971, S. 35-50.

HANNICK, Christian, *Studien zu den Anastasima in den sinaitischen Handschriften*, maschinenschriftliche phil. Diss., Wien 1969.

HEIMING, Odilo, *Syrische 'Eniane und griechische Kanones* = *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, Heft 26, Münster 1932.

HUSMANN, Heinrich, *Modalitätsprobleme des psaltischen Stils*, in: *Archiv für Musikwissenschaft*, 28, 1971, S. 44-72.

HUSMANN, Heinrich, *Die Melodien der jakobitischen Kirche*, [I.] *Die Melodien des Wochenbreviers (Šḥīmtā)* = *Sitzungsberichte Österr. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl.*, Bd. 262, 1. Abh., Wien 1969; [II.] *Die Qāle gaoānāie des Beit Gazā*, ebda, Bd. 273, 4. Abh., Wien 1971.

HUSMANN, Heinrich, *Die Gesänge der syrischen Liturgien*, in: *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, hgg. von K. G. Fellerer, erscheint Kassel 1972.

HUSSMANN, Heinrich, *Hymnus und Troparion*, in: *Jahrbuch des Staatlichen Forschungsinstituts für Musikforschung Preußischer Kulturbesitz Berlin 1971*, Berlin 1972.

JEANNIN, Jules, *Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes*, Paris-Beyrouth, I [1924], II [1928].

Ktābā dbeit gazā dne'mātā d'idtā suriāitā dtriṣat šubḥā (= *Buch des Schatzhauses der Melodien der syrischen orthodoxen Kirche*), Mardin, 4. Aufl. 1960, stets abgekürzt « Beit Gaza » genannt.

MOLITOR, Josef, *Byzantinische Troparia und Kontakia in syromelkitischer Überlieferung*, in: *Oriens Christianus*, III. Serie, Bd. 3/4, 1930, S. 1-36 und 179-199, Bd. 5, 1930, S. 191-201, Bd. 6, 1931, S. 43-59, Bd. 8, 1933, S. 72-85 und 164-169.

RAASTED, Jørgen, *Observations on the manuscript tradition of byzantine music*, I: *A list of Heirmos-Call-Numbers, based on Eustratiades's Edition of the Heirmologion*, in: *Université de Copenhague, Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin* 1, Copenhague 1969, S. 1-12.

SACHAU, Eduard, *Verzeichnis der syrischen Handschriften* = *Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd. 23, I. und II. Abt., Berlin 1899

THODBERG, Christian, *The tonal system of the Kontakarium* = *Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filos. Medd.*, Bd. 37, Heft 7, Kopenhagen 1960.

TILLYARD, Henry Julius Wetenhall, *Handbook of the middle byzantine musical notation* = *Monumenta musicae byzantinae Subsidia*, vol. I, 1, Kopenhagen 1935

VELIMIROVIĆ, Milos M., *Byzantine elements in early slavic chant* = *Monumenta Musicae Byzantinae Subsidia*, vol. IV, vol. I/II, Copenhagen 1960.

ZOTENBERG, Hermann, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale* = *Catalogue des manuscrits orientaux de la Bibliothèque Impériale*, 2. série, Paris 1874.

HEINRICH HUSMANN

« Tatjanin den' » nella cultura russa

Secondo l'antica tradizione, gli studenti dell'Università M. V. Lomonosov a Mosca, la prima del nostro Paese, festeggiano il giorno di natale della loro « Alma Mater » il 12 gennaio, nel « Tatjanin den' » – festa di Tatjana, come lo chiamavano le vecchie generazioni. Il 12 gennaio 1755 l'imperatrice Elisabetta Petrovna scrisse la sua risoluzione « Si faccia così » sul progetto del decreto di fondazione dell'Università di Mosca (1).

È noto che l'idea di istituire in Russia un corso di studi superiori maturò negli ambienti d'avanguardia della società russa già molto prima. Al momento dell'istituzione dell'Accademia delle Scienze nel 1724, nel suo regolamento non a caso fu scritto: « Per coltivare le arti e le scienze si usano generalmente due tipi di istituzioni: il primo tipo si chiama università, il secondo Accademia o Società delle Arti e delle Scienze. L'università è un insieme di dotti, i quali insegnano ai giovani le scienze superiori, come teologia, giurisprudenza, medicina e filosofia, fino al livello da esse raggiunto al presente » (2).

L'apertura dell'Università avvenne il 26 aprile 1755, e fu fatta coincidere con l'anniversario dell'incoronazione di Elisabetta. Da allora la festa universitaria, come si legge nella Storia dell'Università di Mosca, venne celebrata in aprile e soltanto l'imperatore Nicola I, volendo sottolineare l'importanza del decreto istitutivo, la trasferì al 12 gennaio (3).

In realtà i fatti non si svolsero così. Nicola I non si occupò per niente della festa universitaria e tanto meno ne trasferì la data. Durante la vita dell'imperatrice Elisabetta abbinavano la

(1) *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii*, t. 14, Sanktpeterburg 1830, pp. 284-294.

(2) *Istorija Akademii nauk SSSR*, t. I, Moskva-Leningrad 1958, p. 21.

(3) *Istorija Moskovskogo universiteta*, t. I, Moskva 1955, p. 21.

festa dell'anniversario della sua incoronazione, poi fu trasferita al 22 aprile, per abbinarla al genetliaco di Caterina II (1). Si prospettavano ulteriori ed artificiosi trasferimenti per abbinarla alle feste dei personaggi regnanti, ma finalmente fu trovata una via d'uscita intelligente.

Il progetto dell'edificio universitario elaborato dall'architetto Kazakov prevedeva al terzo piano, riservato ai locali più importanti – l'aula magna, la sala delle conferenze, il museo, la biblioteca — anche una chiesa. Essa era situata nella rotonda della facciata dell'ala orientale (2). Quando la costruzione fu finita, il Rettore dell'Università, P. I. Fonvisin, il 26 marzo 1791 informò il metropolita Platone che l'Università «aveva preparato nel suo edificio una chiesa in onore della martire Tatjana a perpetuo ricordo della propria istituzione» (3). La consacrazione avvenne il 5 aprile 1791, ed officiò lo stesso metropolita Platone, che vi pronunciò un'omelia sul versetto biblico: «La Sapienza si è costruita una casa, vi ha drizzato sette colonne» (Prov. 9,1) (4). D'allora in poi il 12 gennaio, festa di Santa Tatjana secondo il calendario ecclesiastico russo, divenne il giorno della solenne celebrazione annuale.

Dopo l'incendio di Mosca nel 1812, l'Università dovette usare una chiesa esterna, e a tale scopo fu scelto il vicino tempio sulla Krasnaja Gorka. Era una costruzione in pietra a due piani del 1629 con una chiesa superiore dedicata all'Arcangelo Michele e una chiesa inferiore a San Giorgio il Vittorioso. L'Università ricevette il permesso di restaurare a proprie spese la chiesa superiore, semidistrutta e di ridedicarla a Santa Tatjana. La consacrazione avvenne il 17 agosto 1820 e fu eseguita dall'archimandrita Gennadij del monastero Danilov (5).

(1) S. P. Ševyrev, *Istorija imperatorskogo Moskovskogo universiteta*, Moskva 1855, pp. 20, 50, 66, 69, 80, 185, 196, 248.

(2) A. I. Vlasjuk, A. I. Kaplun, A. A. Kiparisova, *Kazakov*, Moskva 1957, pp. 118-122.

(3) N. P. Rozanov, *O Tatjanskoj cerkvi Moskovskogo universiteta. Čtenija v Obščestve istorii i drevnostej Rossijskich pri Moskovskom universitete*, Moskva 1869, p. 40.

(4) *Poučitel'nye slova, preosvjaščenejšim Platonom mitropolitom Moskovskim i Kalužskim propovedannye*, t. 15, Moskva 1792.

(5) N. A. Skvorcov, *Chram sv. velikomučenika Georgija Pobedonosca na Krasnoj gorke v Moskve. Trudy Komissii po osmotru i izučeniju pamjatnikov cerkovnoj stariny g. Moskvy i Moshovskoj eparchii*, t. I, Moskva 1904, p. 7.

Il 12 gennaio 1826, quando acora continuavano gli arresti per il complotto dei decabristi, e il nuovo sovrano autocrate, lo zar Nicola I, guidava personalmente l'inchiesta, nell'Università di Mosca fu celebrato l'atto accademico tradizionale. « Dopo la divina Liturgia nella chiesa dell'Università, che festeggiava in quel giorno la memoria della Santa martire Tatjana, il professore di teologia, l'archimandrita Innokentij, tenne il sermone conveniente a questa solenne occasione », poi si svolse una cerimonia nella sala del Consiglio universitario e, « a conclusione di questo atto solenne, il signor Curatore, Sua Eccellenza A. A. Pisarev, sottopose alla considerazione dei professori l'Ode sul giorno di fondazione dell'Università, composta dal quindicenne Borisov, contadino di Lopašnja, e presentò all'assemblea lo stesso autore, il quale cercava appoggio presso l'Università di Mosca per soddisfare il suo ardente desiderio di studiare le lettere. Alla colazione si brindò alla salute del regnante imperatore Nicola Pavlovič » (1). Tuttavia questo brindisi non servì a stabilire buoni rapporti con lo zar. A. I. Gerzen scrisse in *Byloe i dumy*, che il sovrano presto prese in odio l'Università e non si occupava di quel « focolaio di corruzione » sconsigliando ai giovani di entrarvi.

Il 12 settembre 1837 il metropolita Filarete consacrò la nuova chiesa di Santa Tatjana, situata all'interno dell'edificio universitario, all'angolo delle vie Bolšaja Nikitskaja e Mochovaja, costruita dall'architetto E. D. Tjurin, allievo di M. F. Kazakov (2). La chiesa sulla Krasnaja Gorka fu restituita alla parrocchia.

Nel mezzo del XIX secolo entrarono in uso i pranzi di gala dei licenziandi dell'Università di Mosca, organizzati nella festa di Santa Tatjana. Ecco come descrive il pranzo del 1862 il liberale di destra B. N. Čičerin, allora professore dell'Università:

« Il 12 gennaio avrà luogo il consueto pranzo universitario ... Si può dire con certezza che vi avverrà qualche dimostrazione o uno scandalo. Il nostro pubblico non conosce per niente le buone creanze e a tali pranzi suole ubbriacarsi. Oggetto dello scandalo saranno, si capisce, i professori. Intanto è il Presidente della no-

(1) *Reči i stichi, proiznesennye v pamjat' nezabvennych blagotvorenij blažennyja pamjati gosudarja imperatora Aleksandra I, okazannych Moskovskomu universitetu, pri vospominanii dnja osnovanija onago, 12 janvarja 1826 goda*, Moskva 1826.

(2) *Istorija Moskvy*, t. 3, Moskva 1954, p. 664.

biltà della Provincia che organizza il pranzo in vista delle imminenti elezioni. Al pranzo prenderà parte tanta gente, quanto non ce n'è stata mai, perché, anziché 6 rubli se ne pagano solo 3, e di conseguenza vi sarà pubblico di ogni specie. Su questo punto non hanno interpellato nessuno dell'Università... Ma ormai proibire il pranzo, sarebbe molto peggio che lasciar andar le cose per il loro verso » (1).

Così si formavano le tradizioni della corporazione universitaria. Ritorniamo alle sue origini e poniamo la questione così: la data del 12 gennaio è una circostanza fortuita, oppure l'imperatrice Elisabetta Petrovna aveva scelto appositamente proprio questo giorno per l'approvazione del progetto della fondazione dell'Università di Mosca?

I documenti non ci informano direttamente su questo, ma esistono dati indiretti, a nostro parere escludenti la probabilità di una scelta casuale della data per quell'importante atto. Infatti il culto di Santa Tatjana nella famiglia dei Romanov era legato alla protezione accordata da essi al monastero stauropighiale maschile Voskresenskij, detto « Nuova Gerusalemme », situato vicino a Zvenigorod, nel quale si conservava un frammento delle reliquie di Santa Tatjana. Lì al tempo dell'imperatrice Elisabetta accorreva tutta Mosca e veniva gente anche da lontano. Negli anni 1750-1756 Bartolomeo Rastrelli, per incarico personale di Elisabetta, elaborò i piani per la ricostruzione della chiesa del monastero e il 3 febbraio 1756 il progetto di Rastrelli venne approvato dall'imperatrice (2). Ella stabilì che le funzioni sacre in quel monastero si celebrassero secondo il tipico della Laura Pečerskaja di Kiev, cosa che era ritenuta un raro atto di distinzione. Nel 1749 l'imperatrice offrì oggetti preziosi dei suoi appartamenti privati per il restauro della teca d'argento, nella quale si custodivano le reliquie di Santa Tatjana (3).

(1) B. N. Čičerin, *Moskovskij universitet. Vospominanija*, Moskva 1929, p. 58.

(2) *Istorija russkogo iskusstva*, t. 5, Moskva 1959, pp. 184, 265; Ju. Denisov, A. Petrov, *Zodčij Rastrelli*, Leningrad 1963, pp. 155, 200 i tabl. 54, 55.

(3) *Žitie sv. Mučenicy Tatiany po izloženiju sv. Dimitrija Rostovskogo, s priloženiem kondaka i izvlečenij iz kanonov i stichir' sv. Mučenicy, a takže i svedenij o ee izobraženii i moščach*, Moskva 1905.

È anche noto, come vi siano pervenute queste reliquie. Le aveva regalate al monastero il 7 gennaio 1691 la zarevna Tatjana (1), figlia dello zar Michele Fedorovič, la quale nel periodo della reggenza di zarevna Sofia aveva esercitato una grande influenza sugli affari di Stato (2). La zarevna Tatjana era in stretti rapporti col patriarca Nikone, fondatore del monastero « Nuova Gerusalemme ».

Verosimilmente esiste un certo legame tra la zarevna Tatjana e l'icona « Madonna con i Santi » uscita dalla bottega degli iconografi imperiali nella metà del XVII. Questa è l'unica icona della Galleria Tretjakovskaja raffigurante Santa Tatjana (3). Il reliquiario del monastero Voskresenskij era decorato con medaglioni rappresentanti scene della vita della Santa Tatjana. Ancora all'inizio del nostro secolo le icone di Santa Tatjana non erano per nulla rare (4). Un manuale iconografico specificava come bisognava dipingerle: « Volto luminoso, occhi lieti, carnagione nivea, sulla testa un velo, dalmatica vermiglia, camice azzurro, sulla spalla la stola diaconale e in mano il turibolo » (5).

La zarevna Tatjana nacque il 5 gennaio 1636, ciò che evidentemente concorse alla scelta del nome per lei. Allora al battesimo in generale si dava il nome del Santo che ricorreva il giorno della nascita oppure nei giorni vicini. Non di rado si davano nomi non secondo il calendario, ma in onore di qualcuno dei parenti. Ma ciò è escluso nel nostro caso, perché l'unica parente di Michele Fedorovič di questo nome, Tatjana Fedorovna Studenkina (morta nel 1611), non aveva alcuna importanza particolare (6). Del resto, tutte queste non sono che supposizioni, e l'unica testimonianza certa consiste nella notizia, che il protopop del Kremlino, Nikita, ricevette 10 cubiti di damasco cremisino e 40 zibellini, perché,

(1) *Ibidem.*

(2) *Russkij biografičeskij slovar'*, Sanktpeterburg 1912, pp. 362-363.

(3) V. I. Antonova, N. E. Mneva, *Katalog drevnerusskoj živopisi*, t. 2, Moskva 1963, p. 372.

(4) S. V. Troickij, *Diakonissy v pravoslavnoj cerkvi*. Stanktpeterburg 1912, p. 308. Il Museo Russo di Leningrado possiede alcune iconi raffiguranti gruppi di Santi, compresa Santa Tatjana, a partire dalla fine del XVI secolo. Nella collezione del reparto bizantino del museo dell'Ermitage non ci sono icone di Santa Tatjana.

(5) *Svodnyj ikonopisnyj podlinnik XVIII veka po spisku G. D. Filimonova*, Moskva 1874, p. 248.

(6) *Sbornik materialov po istorii predkov carja Michaila Fedoroviča Romanova*, č. 2, Sanktpeterburg 1898, p. 98.

quando la zarina Evdokia aveva dato alla luce la zarevna Tatjana, « egli nel medesimo tempo recitava le preghiere e poi impose il nome alla zarevna ». Per il battesimo della zarevna a Nikita fu dato un altro compenso nella stessa misura (1).

Nell'antica Russia non incontriamo frequentemente il nome di Tatjana (2). Nel calendario ecclesiastico in tutto l'anno c'è una sola Santa di questo nome, mentre la gran parte degli altri nomi vi ricorrono più volte (3). Negli altri Paesi questo nome non è usato. Molto significativo è il fatto che esso non è entrato nel tessuto linguistico dei proverbi o detti popolari russi (4) e quasi non ha lasciato traccia nella toponomastica (5). Di conseguenza, la popolarità che il nome ha ora, gli venne più tardi, nel corso del XIX secolo. In questa popolarità si scorge il riflesso della gloria dell'Università di Mosca e il fascino della Tatjana del poema « Eugenio Onegin » di Puškin.

Il nome di Tatjana affiora per la prima volta nell'epigrafia paleocristiana di Roma su un frammento di sarcofago, trovato all'inizio del XVIII secolo, che sfortunatamente non è facile collocare cronologicamente. Si credette che l'iscrizione, per le sue caratteristiche paleografiche, si potesse riferire al II secolo dopo Cristo, ma con certezza si sa soltanto che il frammento è stato trovato nel pietrisco che riempiva le catacombe di Domitilla, scavate nel secondo secolo. L'iscrizione è fatta in greco (6):

ΦΛ · CABEΙΝΟC · ΚΑΙ ·
ΤΙΤΙΑΝΗ · ΑΔΕΛΦΟΙ

(1) *Trudy Komissii po osmotru i izučeniju pamjatnikov cerkovnoj stariny g. Moskvy i Moskovskoj eparchii*, t. 2, Moskva 1906, p. 142.

(2) *Novgorodskie zapisnye kabal'nye knigi (1591-1596 i 1602-1603 gg.)*, Moskva - Leningrad 1938. A. N. Miroslavskaja, *Sobstvennye imena v Novgorodskich zapisnych kabal'nych knigach. Kandidatskaja dissertacija*. Moskva 1955. S. A. Belokurov, *Neskol'ko novych rodoslovnych dannych (ženskie imena za 1634-1647 gody)*. Moskva, izd. *Obščestva istorii i drevnostej Rossijskich pri Moskovskom universitete*, 1909.

(3) Archiepiskop Sergij, *Polnyj mesjaceslov Vostoka*, t. 2, Vladimir 1901.

(4) T. N. Kondratjeva, *Sobstvennye imena v poslovicach, pogovorkach i zagadkach russkogo naroda. Voprosy grammatiki i leksikologii russkogo jazyka*, Kazanskij Universitet 1964, pp. 98-188.

(5) P. Semenov, *Geografičesko-statističeskij slovar'*, t. 5, Sanktpeterburg 1885.

(6) P. Styger, *Die römischen Katakomben*, Berlin 1933, p. 86.

Secondo la tradizione agiografica la Santa Tatjana, vergine diaconessa romana, visse all'inizio del terzo secolo e fu decapitata intorno al 227 sotto l'imperatore Alessandro Severo (222-235) (1). Questa Santa è patrona della zarevna Tatjana Michajlovna.

I primi segni di culto di Santa Tatjana, a noi giunti, non sono anteriori al VI secolo e la sua vita fu scritta dapprima in lingua greca (2). Già all'inizio del VII secolo essa servì come prototipo per la composizione della vita di Santa Martina (3). Il più antico testo della Vita in greco è il manoscritto BE 8 x 5 della Biblioteca Universitaria di Glasgow del secolo X (4). Lo segue il noto menologio dell'imperatore Basilio II della Biblioteca Vaticana (Cod. Graecus 1613), scritto verso il 1000, dove la vita di Santa Tatjana è illustrata da una miniatura raffigurante la decollazione della martire (5). La più antica pergamena latina a noi nota col testo della vita di Santa Tatjana, è il manoscritto A 2 della Biblioteca del Capitolo della Basilica di San Pietro in Vaticano, che risale alla fine del secolo X o all'inizio dell'XI (6).

I legami organici tra le tradizioni latina e bizantina nel concreto esempio del culto di Santa Tatjana sono abbastanza evidenti, ma in questo caso il primato di Roma è incontestabile non solo per il fatto che Tatjana era una Santa romana, ma anche per il fatto che a Roma il culto di essa è giunto fino a dedicarle una chiesa. Nel secolo XII, e forse anche prima, esisteva in Roma sul pendio orientale del Quirinale una piccola chiesa di Santa Tatjana, con un sacerdote officiante (7). Questa è l'unica chiesa medievale di Santa Tatjana a noi nota, ma dopo il secolo XV essa scomparve. Questa chiesa è la precorritrice dei templi dedicati a Santa Tatjana nell'Università di Mosca.

(1) *Bibliotheca hagiographica latina*, t. 2, Bruxelles 1901, p. 1157, n. 7989.

(2) *Bibliotheca hagiographica graeca*, t. 2, Bruxelles 1957, p. 263, nn. 1699, 1699b, 1699d.

(3) *Lexicon für Theologie und Kirche*, hg. von *J. Höfer und K. Rahner*, 7 Bd., Freiburg i. Br., 1962, Sp. 121.

(4) F. HALKIN, *Un nouveau ménologe grec de janvier dans un manuscrit de Glasgow*, *Analecta Bollandiana*, t. 75, Bruxelles 1957, pp. 66-17.

(5) *Il Menologio di Basilio II*, Torino 1907, t. 1, fol. 311; t. 2, p. 85.

(6) A. PONCELET, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanae*, Bruxelles 1909, p. 4.

(7) Ch. HUELSEN, *Le chiese di Roma nel medio evo*, Firenze 1927, p. 488; G. MATTHIAE, *Le chiese di Roma dal IV al X secolo*, Roma 1962.

Il cammino del culto di Santa Tatjana in Russia non fu né semplice né consueto, perché esso non venne nel regno di Kiev da Bisanzio assieme coll'introduzione del cristianesimo. Nel più antico calendario liturgico della Chiesa russa a noi noto, annesso all'Evangeliario di Ostromir, che fu scritto negli anni 1056-57 a Kiev o a Novgorod per il Posadnik novgorodese Ostromir (1), la festa di Santa Tatjana ancora non c'è. Subito dopo lo scisma ecclesiastico tra Roma e Bizanzio, culminato nei reciproci anatemi del luglio 1054 (2), mutò anche l'atteggiamento della censura greca verso i Santi Romani. Non si arrivò fino alla correzione dei calendari esistenti, ma nel compilare nuovi libri, quali l'Evangeliario di Ostromir, si fecero sentire nuove influenze, sebbene in modo poco coerente. La città di Novgorod si trovava abbastanza lontano dall'amministrazione ecclesiastica bizantina ed era legata con Paesi dell'Occidente latino più che qualsiasi altra città della vecchia Rus' (3). All'inizio del XII secolo la lotta delle due opposte tendenze ecclesiastiche si riflettè nel nuovo documento liturgico, il menologio dell'Evangeliario di Mstislav, destinato alla chiesa dell'Annunciazione in Gorodišče, costruita nel 1103 accanto alla nuova residenza del principe di Novgorod, Mstislav Vladimirovič (4). Egli, figlio di Vladimir Monomaco e della principessa anglosassone Ghita, sposò la principessa reale svedese Cristina.

In questo menologio già si trova la festa di Santa Tatjana al giorno 12 gennaio (5). Più o meno a quel medesimo tempo risale il più antico testo russo della vita di Santa Tatjana nella minea liturgica novgorodese di gennaio, manoscritto n. 99 della Biblio-

(1) E. E. Granstrem, *Opisanie russkich i slavjanskich pergamennych rukopisej Gossudarstvennoj publičnoj biblioteki im. Saltykova-Ščedrina*, Leningrad 1953, p. 15-16.

(2) G.-H. Bornand, *Le schisme de 1054 entre l'Occident et l'Orient chrétien*, Paris 1963.

(3) Cfr. A. P. Novosel'cev, V. T. Pašuto, *Vnešnjaja torgovlja drevnej Rusi (do serediny XIII v.)*, *Istorija SSSR*, n. 3, Moskva 1967, p. 81-108.

(4) Le fondamenta di questa chiesa, distrutta nel XIV secolo, sono state scoperte dalla spedizione archeologica di M. K. Karger nel luglio 1966.

(5) P. S. Biljarskij, *Sostav i mesjaceslov Mstislavova spiska Evangelija*, *Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti imp. Akademii nauk*, t. X, Sanktpeterburg, 1861, coll. 110-137.

teca Tipografskaja [1], e che attualmente si trova coll'Evangeliario di Mstislav nel Museo Storico Nazionale di Mosca. Ivi si conserva pure un'altra antica copia della vita di Santa Tatjana nel manoscritto sinodale n. 163, nella minea liturgica del mese di gennaio del XII secolo, proveniente da Novgorod. Essa fu probabilmente scritta per la cattedrale di Santa Sofia e vi si trovano anche i segni della notazione neumatica [2]. Lo specialista di paleografia musicale russa, M. V. Braznikov, ci ha comunicato che questo manoscritto risale più verosimilmente alla prima metà del XII secolo.

L'autore della Prima Cronaca di Novgorod, il quale nella sua narrazione non di rado si serve del menologio per indicare le date degli avvenimenti storici, nel brano relativo all'anno 1196 ricorda la festa di Santa Tatjana [3].

La Biblioteca Pubblica « Saltykov-Ščedrin » a Leningrado possiede due pergamene antiche russe col testo della vita di Santa Tatjana. Sono i Prologhi già appartenenti alla Biblioteca della cattedrale di Santa Sofia di Novgorod, l'uno n. 1324, della fine del XII o dell'inizio del XIII secolo, e l'altro n. 1325, del XIV secolo[4].

La serie dei manoscritti russi antichi della vita di Santa Tatjana termina con le minee del metropolita Macario, conservate nel Museo Storico Nazionale. Questo esemplare delle minee di Macario fu scritto a Novgorod intorno al 1540 e nel 1552 fu consegnato al principale santuario dello Stato russo, alla cattedrale Uspenskij Sobor nel Kremlino di Mosca.

Nell'antica Novgorod esisteva non solo una tradizione letteraria, ma anche quella iconografica legata al culto di Santa Tatjana. Ciò è attestato dall'abbozzo dell'affresco del 1199 nella chiesa dello Spas-Neredica presso Novgorod, costruita per ordine del principe di Novgorod, Jaroslav Vladimirovič, nipote di Mstislav. Qui la

(1) A. A. Pokrovskij, *Drevnee pskovsko-novgorodskoe pis'mennoe nasledie. Obozrenie pergamennych rukopisej Tipografskoj i Patriaršej bibliotek v svjazi s voprosom o vremeni obrazovanija etich knigochranilišč*, Moskva 1916, pp. 42-43, 68.

(2) *Ibidem*, p. 171; *cfr.* M. V. Ščepkina, T. N. Protasjeva, *Sokrovišča drevnej pis'mennosti i staroj pečati*, Moskva 1958, p. 15.

(3) *Novgorodskaja Pervaja letopis' staršego i mladšego izvodov*, Moskva-Leningrad 1950.

(4) D. I. Abramovič, *Sofijskaja biblioteka, Vypusk 2*, Sanktpeterburg 1907, pp. 154, 188, 210, 242.

Santa si trova nel gruppo delle donne diaconesse, nel medaglione rotondo della fila inferiore, sulla parete sud (1). Secondo la classificazione stilistica di M. I. Artamonov, questo affresco appartiene al quarto gruppo, che è predominante per il numero di figure nella decorazione pittorica della chiesa di Spas-Neredica (2).

L'affresco di Neredica e la miniatura del menologio vaticano di Basilio II sono le uniche immagini medievali di Santa Tatjana che conosciamo.

* * *

Dunque vediamo che il culto di Santa Tatjana in Russia, sorto al limite dei secoli XI-XII, nelle particolari condizioni della politica ecclesiastica di città di Novgorod, strettamente legata col mondo latino, si divide in due periodi: novgorodese e moscovita. Eredità del primo periodo sono i monumenti della letteratura antica russa e dell'arte pittorica, del secondo periodo sono le chiese dell'Università di Mosca dedicate a Santa Tatjana.

I fatti esposti e la loro concatenazione confermano l'opportunità di ricerche storico-filologiche sullo sviluppo del culto dei singoli Santi in Russia. Questo aveva già compreso, a modo suo, V. N. Tatiščev, che compose nel 1745 un elenco di Santi e lo presentò all'Accademia Russa delle Scienze osservando: « Sebbene questo non appartenga alle scienze e non serve a nessuno, tranne che agli storici e ai bigotti, tuttavia spero che se verrà stampato, l'Accademia potrà trarne abbastanza vantaggio » (3).

MICHAIL F. MURJANOV

Questo articolo scritto dall'Autore in lingua russa è stato tradotto in italiano dalla Dott. Maria Donadeo.

(1) V. K. MJASOEDOV, N. P. SYČEV, *Freski Spasa-Neredicy*, Leningrad 1925, čertež V - 13.

(2) M. I. ARTAMONOV, *Mastera Neredicy, Novgorodskij istoričeskij sbornik*. *Vypusk* 5, Novgorod 1939, pp. 37-38, 41.

(3) V. N. TATIŠČEV, *Istorija Rossijskaja*, t. I, Moskva-Leningrad 1962, p. 29.

COMMENTARII BREVIORES

Īšōʿ bar Kīrūn

A Supplement to the History of Syriac Literature

The name of Īšōʿ bar Kīrūn has remained entirely unknown in the history of Syriac literature. Not one of the authors (1) who has dealt with the history of Syriac literature mentions his name. It is time to introduce this author and reserve for him the place that is his due.

Knowledge regarding the existence of this author has not come forth accidentally. Only a persistent search, carried out systematically in order to deepen the knowledge regarding the manuscript evidence, has led to findings able to rectify this gap.

Most of the important manuscripts presented here had found their hiding place in Mardin. This is thanks to the monastery of Mār Ḥanānyā or Deir Zaʿfarān (2) which has survived all the storms of destruction let loose over Christianity in the Syrian Orient throughout centuries. Therefore, it has also preserved manuscripts which have been gathered throughout the centuries and have been harbored there. It is a collection which contains works which have not survived elsewhere (3).

This work which has emerged from oblivion has even come into our possession in several codices. The earliest appears in Ms. Mardin

(1) Cf. R. DUVAL, *La littérature syriaque* (Paris 1907); A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922); J. B. CHABOT, *Littérature syriaque* (Paris 1934).

(2) About this monastery and the newly discovered sources in the genre of monastic rules, see A. VÖÖBUS, « Eine wichtige Urkunde über die Geschichte des Mār Ḥanānjā-Klosters: Die von Jōḥannān von Mardē gegebenen Klosterregel", *Oriens Christianus* LIII (1969), p. 246ff.

(3) Cf. A. VÖÖBUS, *New Important Manuscript Discoveries for the History of Syriac Literature*. Stockholm (about to appear).

Orth. 407 (¹). It is a manuscript which represents a collection of various texts. The first part of it is written in Karšūnī. The section written in Syriac offers a *mēmrā*: ܥܠ ܙܘܗܪܐ ܘܦܘܩܕܢܐ ܠܩܫܝܫܐ ܘܠܡܫܡܫܢܐ "On the admonitions and commandments for the presbyters and deacons" (²). This work is preceded by the cycle of canons of penitence by Dionysios bar Ṣalībī (³), but introduced here anonymously. Obviously the *mēmrā* of Īšōʿ bar Kīrūn, according to its character, was regarded as a kind belonging to the literary genre of literature dealing with church discipline. It was appropriate to insert it in this place and in this way this *mēmrā* could be salvaged. The codex has no colophon, but on palaeographical grounds it can be assigned to the sixteenth or seventeenth century. The work is an interesting document regarding the conditions in the clergy, dealing with liturgical-cultic, pastoral, and moral aspects of the presbyters and the deacons.

Another copy of the same *mēmrā* emerges in Ms. Mardin Orth. 153 (⁴). This text is also embedded in the collection of various writings of different authors. Here the *mēmrā* occupies the first place. The title is furnished with the remark that the *mēmrā* is composed in the metre of Mār Jaʿqob of Serūg. This time the codex includes a colophon (⁵) according to which the codex was written in the year 2218 A. Gr., i.e., in 1906/07 by Šelemon bar Marqos Sabīrīnā.

Still another copy of this work appears in Ms. Mardin Orth. 144. This codex is a very precious collection of various documents including rare and unique records. Here it appears as Nr. 13 (⁶). The codex was copied by Jōḥannān Dolabanī in 1915. There is no information as to where he found the manuscript which he copied.

Two copies of the same work could be found elsewhere. One is Ms. Aleppo Orth. 118 (⁷). This is again a collection of various texts

(¹) In the collection of manuscripts of the archbishopric of the Syrian Orthodox Church in Mardin.

(²) Fol. 63a-71b.

(³) About this work. See A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde* I. *Westsyrische Originalurkunden* 1,B (Louvain 1970) = CSCO, Subsidia XXXVIII, p. 405ff.

(⁴) Fol. 1b-21a.

(⁵) Fol. 21a.

(⁶) Fol. 95a-118b.

(⁷) In the collection of manuscripts of the archbishopric of the Syrian Orthodox Church in Aleppo.

among which the *mēmrā* takes the first place ([1]). The other codex is Ms. Midyat Melki 12 ([2]), also in a collection ([3]) of various writings.

It is very fortunate that our knowledge can still be increased concerning the literary work of Īšōʿ bar Kīrūn. However it is in a different way. Information regarding another writing comes to us in a marginal note in Ms. Midyat Melki 12 ([4]). According to this, he composed a *mēmrā* using a historical theme arising out of a catastrophe that befell the Christian communities of the Syrian Orient. This work dealt with the spoiling of the church of Forty Martyrs in Mardē and the destruction of the churches and monasteries in the Orient in the year 1333. In spite of all efforts up to now, the search has not uncovered its hiding place, if it has survived at all.

What is known about the author rests on what can be gathered from the marginal remarks and glosses or from the references in connection with the title of the work. All this amounts to is a few basic data about his life. From these scanty notes, we learn that Īšōʿ bar Kīrūn was of the village Ḥāḥ in Ṭūr ʿAbdīn and lived as a monk in the Monastery of Naṭaphā in the mountains of Mardin. The date of his death is also preserved in this way — he died in 1335 ([5]).

Finally, there is a problem which must also be touched upon. Ms. Cambr. Univ. Add. 2019 ([6]), written in the year 1452 ([7]), offers a writing by Īšōʿ bar Ṣalībī of Kīrūn, also of the village of Ḥāḥ. Since this author quotes Bar ʿEbrājā ([8]) he must be younger than the great Maphrian (d. 1286). Do we have to do here with the same person? At the first look this possibility may appear attractive. However, keeping close to the evidence in our possession at present, it is not possible to decide this matter. There are some reasons which call for caution. In Ms. Cambr. Add. 2019, the author is introduced as a scholar. There is also the difference in the name: "of Kīrūn" which seems to refer to the village Bēt Kīrūn.

A. Vööbus

([1]) Fol. 1a ff.

([2]) In the collection of manuscripts which belongs to Chorepiscopus Melki in Midyat.

([3]) Fol. 32a-51b.

([4]) Fol. 32a.

([5]) Ms. Mard. Orth. 144, fol. 95a.

([6]) Fol. 123a-136b.

([7]) Cf. W. Wright-A. Cook, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Cambridge* II (Cambridge 1901), p. 577.

([8]) Fol. 136b.

The *Letters* and *Catecheses* of St Theodore Studites

It may be useful to list the *Letters* and *Catecheses* of St Theodore Studites which have been printed, because the most recent list of these works, given in H.-G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (1), is not now up to date.

Letters: The *Letters* of St Theodore Studites were early collected into five books, as we learn from the *Vitae* (2). Of these, Migne, following Sirmond's edition, has printed Books I and II, the designation of the Books deriving from the manuscripts used by Sirmond. Migne also lists the titles and *incipits* of 277 other letters from the Paris manuscript, Coislinianus 94 (3). Book I, as printed in Migne, contains 57 letters, or rather, because letters 45, 46 and 47 are indicated merely by their titles, 54 letters. Book II comprises 221 letters, some of which are incomplete. Cozza-Luzi printed in 1871 in the *Patrum Nova Bibliotheca*, VIII, 1, the full text and the Latin translation of the 277 letters which are merely listed in Migne. The titles, *incipits* and the order followed correspond exactly to the list in Migne. Cardinal Mai, who prepared this edition, added seven other letters, not listed in Migne. He also added twelve supplementary passages to fill out twelve letters which are incomplete or whose text is poor in Migne's edition. To the 275 letters printed in Migne, and the 284 printed in the *Patrum Nova Bibliotheca*, VIII, 1, R. Devreesse added another letter, relating to the Moechian Synod (4). More recently, Joseph Gill has published another letter of the same

(1) München, 1959.

(2) Patrologia Graeca 99, col. 153, 264.

(3) Patrologia Graeca 99, col. 904-1116 (Book I); 1116-1669 (Book II); 1669-1680 (list of 277 other letters, with *incipits*).

(4) R. Devreesse, "Une Lettre de S. Théodore Studite relative au synode moechien (809)". *Analecta Bollandiana*, 68 (1950), pp. 44-57.

period, which does not appear in Migne or Cozza-Luzi (1). Altogether then there are 561 letters of Theodore in print.

Beck, who is followed by Savramis, attributes a letter which is printed in Migne's collection of Photius's letters to Theodore (2). Both authors claim to follow Théarvic in making this identification, but neither seems to have noticed that Théarvic has shown that the identification of this letter is not a new discovery, and that it has in fact already been printed in Migne's collection of Theodore's letters (3).

Catecheses: In the list of Theodore's works given in the *Vitae*, the *Catechesis Parva* is said to contain 134 Catecheses; the *Magna Catechesis* is noted as comprising three books. The difference between the two works is said to lie in the fact that the Catecheses of the *Magna Catechesis* were more carefully written (4). The *Parva Catechesis* was printed in Migne in a Latin version only (5). The Greek text with a much better Latin translation was edited in 1891 by E. Auvray, with historical notes by A. Tougard (6). The "unpublished *Catechesis*" (in a modern Greek version) which was printed by G. Konidares in 1930, and to which Beck refers without comment, is merely a modern Greek translation of Catechesis 113 (7).

The *Magna Catechesis* is to be found, at least in part, in two editions, which overlap somewhat and which supplement each other. In 1888, Cozza-Luzi published in *Patrum Nova Bibliotheca*, IX, II, 77 Catecheses from the *Magna Catechesis*. In 1904, Papadopoulos-

(1) Joseph Gill, "An Unpublished Letter of St Theodore the Studite", *Orientalia Christiana Periodica*, XXXIV (1968), pp. 62-69.

(2) Beck, *op. cit.*, p. 493; D. Savramis, *Zur Soziologie des Byzantinischen Mönchtums*, p. 7, note 4.

(3) M. Théarvic, "A Propos de Théophane le Sicilien", *Echos d'Orient*, 7 (1904), pp. 31-34, 164-171. The letter in question is printed in Photius's works, P. G. 102. 923-926. This identical letter is also printed among Theodore's letters, P. G. 99.1577-1581.

(4) P.G. 99.152, 264.

(5) P.G. 99.509-608.

(6) E. Auvray, *Parva Catechesis*, Paris, 1891. The text of the *Parva Catechesis* was also published by Cozza-Luzi in *Patrum Nova Bibliotheca*, IX, I, Rome, 1888.

(7) G. Konidares, "Anekdotos Katechesis Theodorou tou Studitou", *Ekklesiastikos Pharos* (Alexandria), 29 (1930), pp. 438-451; Beck, *op. cit.*, p. 493, note 1.

Kerameus published at Petrograd 124 Catecheses of the *Magna Catechesis*. He was aware of Cozza-Luzi's edition, and noted that 24 Catecheses appear in both editions (1). It should be noted also, as Papadopoulos-Kerameus pointed out, that the Homily on Abstinence, which is printed in Migne, is identical with Catechesis 31 of Papadopoulos-Kerameus's collection (2).

In 1905, Cozza-Luzi published in *Patrum Nova Bibliotheca*, X, 1, a further 34 Catecheses from the *Magna Catechesis* of Theodore. It is surprising to find no mention of this in Beck. By comparing these Catecheses with those in the edition of Papadopoulos-Kerameus, a further 16 identifications may be established. Thus, altogether, we have 124 Catecheses published by Papadopoulos-Kerameus, and 111 Catecheses published by Cozza-Luzi. Of these 40 are common to both editions. In all, therefore, of the *Magna Catechesis* of Theodore, we have 195 Catecheses in print. If we assume that the length of a book of the *Magna Catechesis* is roughly equivalent to the one book of the *Parva Catechesis*, then perhaps half of the *Magna Catechesis* has yet to be discovered.

I add, for convenience in reading the *Magna Catechesis*, the identifications established by Papadopoulos-Kerameus between his edition and the Catecheses published in *Patrum Nova Bibliotheca*, IX, II; and also the identifications I have established with the Catecheses in *Patrum Nova Bibliotheca*, X, 1.

(1) Papadopoulos-Kerameus failed to notice that *both* Catecheses 8 and 9 in Cozza-Luzi's edition are numbered Θ'. Hence he identified his Catechesis 116 with Catechesis 9 of Cozza-Luzi, instead of with Catechesis 8 (which should be numbered H'). Beck erroneously says, *op. cit.*, p. 493, that Papadopoulos-Kerameus identified 23 of these Catecheses.

(2) P.G. 99.688-692. Papadopoulos-Kerameus notes the identification in his introduction, p. 49.

Patrum Nova Bibliotheca, IX, ii	*Papadopoulos-Kerameus*
3	90
4	40
5	49
8	116
10	92
11	113
13	71
14	114
19	42
20	24
23	11
24	103
27	19
29	47
31	23
32	27
37	13
38	26
40	38
44	18
54	15
55	16
57	33
73	115

Patrum Nova Bibliotheca, X, i	
86	104
87	9
88	51
91	96
94	83
97	2
98	85
100	22
101	98
103	124
104	79
105	48
107	35
109	107
110	41
111	8

PATRICK O'CONNELL, S.J.

A propos de la signification trinitaire de la main gauche du Pantocrator

(Supplément iconographique et remarques)

Le P. Pelopidas Stéphanou a publié en 1960 dans cette revue (t. 26, pp. 413-414) une note intitulée « La main gauche du Pantocrator à Daphni, un symbole trinitaire ». Il a remarqué très justement dans la main gauche de Pantocrator du XI[e] siècle [1] l'étrange position des ses doigts, c'est à dire du pouce qui s'écarte de l'index, lui-même séparé des trois autres doigts (le median, l'annulaire, l'auriculaire) serrés entre eux. Mais, bien qu'elle se présente comme une main ankylosée, elle offre une très haute signification de la Trinité divine (les trois Personnes Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit) et en même temps une manifestation dogmatique de l'unique divinité. En effet cet exemple iconographique non fortuit, suffisamment étudié et approfondi en même temps que d'autres témoignages iconographiques, confirme l'idée théologique exposée plus haut de la représentation du symbole trinitaire de cette manière. Car dans cette représentation du Pantocrator de Daphni, le pouce, l'index et le groupe des trois autres doigts constituent trois unités bien distinctes, c'est à dire les trois Personnes de la Sainte Trinité tandis que les trois doigts (le median, l'annulaire et l'auriculaire) unis étroitement entre eux symbolisent l'unité de la nature laquelle représente ainsi l'un et unique Dieu, comme l'Eglise l'enseigne trois hypostases ou personnes dans une seule divinité, qui sont un seul Dieu; et les trois personnes par la propriété et l'intimité de la nature dans l'indentité de l'unique divinité.

Sur des monnaies byzantines du X[e] et XI[e] siècle, on voit le Christ représenté en buste, de face, portant la barbe, avec une auréole

[1] E. DIEZ-O. DEMUS, *Byzantine Mosaics in Greece. Hosios Lucas and Daphni*, Cambridge 1931, pl. I.

separée en elle-même par trois des bras de la croix, vêtu de la robe et de la toge. Il bénit de la main droite, pendant que sa main gauche soutient l'évangile. La position des doigts de la main qui porte l'évangile est identique à celle qu'on voir sur la représentation du Christ Pantocrator de Daphni. Sur ces monnaies on peut lire l'inscription: « Jésus-Christ, Roi de ceux qui règnent ». Ces sortes de monnaies se réfèrent, telles que nous les connaissons, pour la période du Xe siècle au règne de Constantin VII et de son fils Romanos II (1), et pour la période du XIe siècle au règne de Constantin VIII et de Michel V le Calafate (2). La recherche iconographique dans les monuments byzantins postérieurs au Xe siècle nous conduit à la certitude, que ce détail dessiné par les peintres byzantins, comme nous verrons plus loin, n'est pas un paradoxe artistique, mais révèle en image la puissance mystérique et la verité de Dieu tri-hypostatique et l'authenticité du Verbe de Dieu qui y est représenté. Bien plus, pendant cette époque où des raisons liturgiques et dogmatiques guident l'iconographie byzantine et qu'une mutation essentielle entre dans tout l'art byzantin (3), il devient ainsi tout à fait sûr que ce geste exprime le symbolisme trinitaire, étant donné que ce dogme a inspiré beaucoup, sous des formes iconographiques differentes, le monde artistique de Byzance.

La même présentation de la main gauche se remarque aussi dans la main gauche de Jean dans la scène de la Transfiguration (4) comme aussi dans celle de la Trahison de Judas (main droite) (5), dans le même monastère de Daphni. Ce geste symbolique répété plusieurs fois (cf. aussi la main droite de la Théotokos dans l'Annonciation) (6) dans les mosaïques qui decorent Daphni, constitue une affirmation dogmatique de cette personne du Christ qui y est représenté ou par la Théotokos du Christ incarné en elle.

Comme la doctrine trinitaire qui s'est manifestée d'abord dans le culte, les écrits des Pères, l'hymnologie, etc. de l'Eglise a influencé

(1) W. WROTH, *Imperial Byzantine Coins in the British Museum*, Chicago 1966, pl. LIII, 7,12,13; H. GOODACRE, *A Handbook of the Coinage of the Byzantine Empire*, London 1960, p. 198.

(2) W. WROTH, *op. cit.*, pl. LVII, 10; H. GOODACRE, *op. cit.*, p. 227.

(3) Κωνστ. Δ. Καλοκύρη, Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Χριστιανικὴν καὶ Βυζαντινὴν Ἀρχαιολογίαν (Ἡ τέχνη Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως), Θεσσαλονίκη 1970, pp. 153-154.

(4) F. DIEZ-O. DEMUS, *op. cit.*, fig. 89.

(5) *Ibid.*, fig. 96, 98.

(6) *Ibid.*, fig. 82, pl. IX.

l'art de l'époque archaïque, de manière analogue ses développements postérieurs, dus à l'influence théologique et historique, ont commandé les differentes représentations trinitaires.

Cette scène iconographique du monastère de Daphni qui présente la connexion intime et la communion des trois Personnes divines, n'a pas été encore comprise par les chercheurs de notre époque lesquels l'ont caracterisée comme une particularité artistique ou quelque chose de différent trouvé par l'artisan. Voici, l'interprétation de A. Grabar: « le dessin étrange des doigts du Christ s'explique probablement par les difficultés qu'éprouva le mosaïste en voulant neutraliser les déformations dues à la surface incurvée du pourtour de la coupole » (1), tandis que Alberto M. Ammann écrit: « con la sinistra in una maniera quasi irata, stringe un libro, evidentemente il codice della legge » (2). Le Pantocrator de Daphni constituant le mystère hyper-rationnel de la Monade en Triade, influença, je pense, une autre série de monuments avec ce thème, et provoqua ainsi l'affirmation artistique de cette verité dogmatique selon laquelle les trois Personnes ou Hypostases de la divinité sont co-principielles, coéternelles, inséparables, conjointes entre elles, et indivisibles, ayant une même énergie comme aussi les propriétés de l'essence unique de la divinité.

D'autre part, la représentation en mosaïque du Christ comme Pantocrator entre Constantin IX Monomaque et Zoé dans Sainte Sophie de Constantinople (1028-1042) (3) où la main gauche avec les trois doigts unis et les deux autres (pouce et index) séparés distinctement représentant trois unités, constitue un exemple chronologiquement antérieur à celui de Daphni (fin du XIe siècle). En elle la main gauche tient l'Evangile par le haut et non par le côté comme à Daphni.

A Constantinople au XIVe siècle (entre les années 1300-1320) on trouve une mosaïque au-dessus de l'entrée du narthex dans l'axe du bâtiment de l'église « en Chora », représentant le Christ Pantocrator avec l'inscription: « Η ΧΩΡΑ ΤΩΝ ΖΩΝΤΩΝ » (psaume 116, 9), considerée come une icône d'offrande (4). La main gauche y apparaît avec le même geste qu'à Daphni et qu'à Sainte Sophie, geste expliqué

(1) *La peinture byzantine* (éd. SKIRA), Genève 1953, p. 118.
(2) *La pittura sacra bizantina*. Saggi, Roma 1957, pp. 80-81.
(3) D. TALBOT RICE, *Kunst aus Byzanz*, München 1959, pl. XIII, 133.
(4) P. A. UNDERWOOD, *The Kariye Djami*, vol. 2 (The Mosaics), N. York, London 1967, pl. 17-18.

par Paul A. Underwood de la manière suivante: « ...the curious delineation of the hand with thumb raised vertically and index finger widely separated from the others, which come to a point, is peculiar to the Pantocrator » [1] tandis que la main droite se présente en bénissant, comme dans l'autre exemple. Une autre mosaïque avec la même représentation se trouve dans la coupole de la chapelle latérale ouest de l'église de la Théotokos Pammakaristos (Fetiye Cami) de Constantinople (XIV[e] siècle) [2]. A partir du X[e] siècle, ou même, plus probablement beaucoup plus tôt, ce détail iconographique apparaît sur des représentations de la numismatique byzantine de Constantinople. Cette figuration du Pantocrator, avec la position caractéristique des doigts de la main gauche dessinée par le graveur, commença à se répandre très largement dans le monde byzantin au moyen des monnaies qui circulaient et s'échangaient. La Reine des Villes ayant une telle tradition en ce qui concerne notre thème surtout pendant l'époque Paléologue, a créé le type connu du Pantocrator comme nous avons vu, lequel plus tard s'est fait connaître dans la région balcanique à travers Salonique [3].

A Salonique dans l'église des Saints-Apôtres se trouve une mosaïque du Pantocrator, ayant la tête détruite, au sommet de la coupole (légèrement antérieure à 1315) [4] avec les mêmes détails iconographiques de la main gauche. Le prof. Constantin Kalokyris, se référant à cette question et l'éclaircissant, va plus profondément que les autres en donnant une signification plus théologique; il s'agit, selon lui: « d'une main irréaliste, non humaine, qui exalte la signification de l'Evangile qu'elle porte, ce livre qui n'est pas de l'homme (la technique irréaliste) » [5]. La même figure se trouve dans la fresque représentant le Pantocrator de Nagoricino en Serbie (1317-1318) due à Eutychius et à Michel, originaires de Salonique [6]. A partir de

(1) *Ibid.*, vol. I (*Historical Introduction and Description of the Mosaics and Frescoes*), p. 30.

(2) D. TALBOT RICE, *op. cit.*, pl. XXXIII.

(3) Α. Ξυγγοπούλου, Ἡ ψηφιδωτὴ διακόσμησις τοῦ ναοῦ τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1953, p. 35.

(4) *Ibid.*, pl. 1,1.

(5) Μνημεῖα τῆς χριστιανῆς τέχνης τῆς Ἑλλάδος, I. Ὁ Ἅγιος Δημήτριος Θεσσαλονίκης καὶ τὰ μωσαϊκὰ αὐτοῦ. II. Οἱ Ἅγιοι Ἀπόστολοι Θεσσαλονίκης καὶ ἡ εἰκονογραφία αὐτῶν, dans Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης XIV (1969), pp. 115-116.

(6) N. OKUNEV, dans « Bulletin de la Société scientifique de Skopije », 5 (1929), p. 94, fig. 6.

cette ville ce type de représentation iconographique de la main du Pantocrator s'est transmis à la Serbie comme en témoigne aussi la suite chronologique des fresques de Nagoricino, exécutés deux ou trois ans après l'ensemble des mosaïques des Saints-Apôtres [1].

Cette tradition iconographique se poursuit pendant les siècles postérieurs (époque post-byzantine), par exemple dans les monastères du Mont Athos (fresques de Chilandariou au XIVe siècle, de Koutloumoussiou au XVIe siècle, de Dionyssiou au XVIe siècle) [2]. Bien sûr, dans les fresques post-byzantines on ne rencontre guère l'austérité et l'exactitude des représentations similaires de Daphni et de Constantinople. Cette coutume iconographique des Byzantins existe encore de nos jours, soit consciemment soit inconsciemment, et est employée par les artistes dans l'exécution du Pantocrator de la coupole.

De plus, Photios Kontoglou ignore la signification dogmatique particulière du geste de la main gauche du Pantocrator, bien qu'il connaisse la force de la tradition, lorsqu'il écrit que « la main gauche est peinte sous une forme extrêmement expressive dans laquelle le pouce est droit et séparé de l'index, de même que ce dernier est séparé des trois autres doigts unis ensemble. La forme générale de la main est large, le dessin lui-même de la main fait apparaître une grande force et possède un certain mouvement puissant comme si le Sauveur serrait l'Evangile sur sa poitrine » [3]. Du reste, Kontoglou utilise parfois ce détail dans ses représentations du Pantocrator, mais pas forcément [4].

Cette figure iconographique qui est passée à travers les centres artistiques dont nous venons de parler, surtout au Xe siècle ou même avant, n'est pas un détail iconographique qui serait un pur accident ou dû à une incapacité artistique, ou à une originalité bizarre, mais sa diffusion est due à une convention générale, dans le monde byzantin, pour la description figurée du dogme trinitaire, « *τοῦ κεφαλαίου τῆς πίστεως* » de Grégoire de Nazianze. Constituant la base et le fondement de la doctrine de l'Eglise, de la Rédemption et du Salut,

(1) Α. Συγγοπούλου, *op. cit.*, p. 35.

(2) G. MILLET, *Monuments de l'Athos*, I. *Les peintures*, Paris 1927, pl. 150, 195.

(3) Ἔκφρασις τῆς ὀρθοδόξου Εἰκονογραφίας, I (texte), Ἀθῆναι 1960, p. 104.

(4) *Ibid.*, II (planches), pl. 5, 13, 17.

ainsi que de tous les dogmes concernant la création, la recréation et le renouvellement, il a provoqué son expression figurée dans la peinture byzantine surtout dans ce thème de la main du Pantocrator qui a constitué ainsi un symbole trinitaire d'une grande valeur au point de vue théologique.

Le type de figure très particulier que nous avons remarqué, exprime ici la verité spirituelle et dogmatique et aussi l'harmonie en ce qui concerne la doctrine de l'Eglise au sujet du dogme trinitaire et témoigne de l'authenticité de la forme représentée (cf. les mosaïques de Daphni représentant le Pantocrator, le Christ trahi, Jean qui « a vu la gloire comme celle du monogène du Père » (Jn 1, 14), la Théotokos qui a révélé le mystère de l'Incarnation du Verbe en elle).

Cette courte recherche iconographique, je pense, qui restitue ce geste à un type artistique de Constantinople où il est né vraisemblablement et s'est développé d'après une influence des ateliers artistiques de Constantinople, s'est transmis à la region de la Grèce et à cette tout autre des Balkans, comme il est démontré par ailleurs historiquement et chronologiquement.

Le fait de ces artistes qui ont employé cette attitude de la main du Pantocrator ou d'autres personnes sacrées pour exalter la doctrine trinitaire de l'Église, constitue un moyen de communication au monde de cette époque et au public artistique d'aujourd'hui, à travers des symboles compris de tous, de cette doctrine fondamentale pour notre foi chrétienne.

Une recherche plus vaste dans tous les domaines de l'art byzantin donnera peut-être d'avantage d'exemples iconographiques et surtout des représentations d'autres personnes sacrées qui, ayant quelque relation ou connexion avec le grand mystère de la Trinité, démontrent sans aucun doute l'exposition dogmatique déjà mentionnée du geste du Pantocrator.

Constantin P. Charalampidis

RECENSIONES

Patristica et Theologica

Henri CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle* (= *Théologie historique* 13) Beauchesne, Paris 1970, 410 pages.

Sur le sujet si important présenté ici et pour l'époque choisie l'Auteur a réuni une collection de textes et de témoignages aussi complète que possible. Il a en outre le grand mérite de les présenter dans un cadre très clair. Après avoir traité dans un chapitre préliminaire des données scripturaires et de l'environnement culturel, il divise son livre en trois parties: première partie (p. 41-125) les Anténicéens du IIe siècle: Alexandrins (Clément, Origène), Africains et Romains, littérature canonique (Didascalie, conciles d'Ancyre, Neocesarée, Nicée); deuxième partie (p. 127-247): Asie-Mineure (Basile), Syrie (Théodore de Mopsueste, Chrysostome, Théodoret), Egypte, Palestine, autres (Epiphane, Cyrille, canons apostoliques, apocryphes, canons arméniens); troisième partie (p. 249-358): latins du quatrième siècle (Ambroise, Ambrosiaster), du cinquième siècle (Jérôme, Léon le Grand), Augustin (à part). Pour finir, un « Essai de synthèse ». Dans celle-ci, au sujet du remariage après une séparation justifiée nous lisons (p. 359): « Le seul auteur qui se prononce explicitement pour le remariage après une séparation motivée par les deux causes reconnues, la fornication du conjoint — et dans ce cas les nouvelles noces sont accordées à l'homme seul —, ou son incroyance dans le cas prévu par 1 Cor. 7,15 — et alors l'autorisation est donnée aux deux sexes —, est l'inconnu désigné du nom d'Ambrosiaster. Il ne se présente pas comme un témoin de la discipline ecclésiastique, mais comme un exégète. Nous ignorons tout de sa personne... ».

Comme on le voit, l'Auteur sait faire les distinctions nécessaires; il essaie d'être impartial, sans préjudices quoiqu'il ne perde jamais de vue les positions bien différentes de Ott, Pospishil et Moingt; à ces adversaires il reproche d'abuser de l'argument ex silentio et de rejeter dans le passé les problèmes, les positions et les psychologies d'aujourd'hui. Il défend vigoureusement ses position et met bien en évidence le lien doublement sacré du mariage chrétien qui n'est pas simplement un contrat entre deux personnes et donc résiliable à volonté. Aussi bien en Orient comme en Occident on impose à l'inno-

cent de cesser la cohabitation avec le coupable au nom de la sainteté du mariage: autrement, il se rendrait complice du crime; en même temps, on lui refuse le remariage, mais il doit ou bien vivre dans la continence le reste de sa vie, ou bien attendre que le coupable revienne tôt ou tard de son erreur. La séparation (temporaire, si possible) ne rompt pas totalement les liens du mariage contracté devant Dieu, mais le remariage (définitif) brise les liens établis par Dieu; en effet, le Christ a rétabli la loi initiale, celle qui existait avant Moïse.

Impossible d'entrer en discussion avec l'Auteur; il se rend d'ailleurs bien compte de la grande difficulté que nous avons d'interpréter ces textes, de nous représenter la civilisation de ces siècles et la vie privée et publique de cette époque; il ne s'agit pas ici de vérités abstraites mais d'une conduite à tenir; pour la guider et la juger l'indulgence joue un grand rôle; elle ne transparaît pas toujours à travers les textes.

A. Raes, S.J.

Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Ἐπιμελείᾳ Ἰωάν. Ἐ. Ἀναστασίου Καθηγητοῦ Πανεπιστημίου (= *Σεμινάριον Θεολόγων Θεσσαλονίκης* 5), Thessaloniki 1971, 221 Seiten.

In der Veröffentlichungsreihe « Theologenseminar von Thessaloniki » sind bisher Arbeiten erschienen über die Themen: 1. *Gott und Geschichte nach der orthodoxen Überlieferung*; 2. *Orthodoxe Geistigkeit, Christentum und Marxismus*; 3. *Was ist die Kirche?* 4. *Sichten einer christlichen Anthropologie*.

Der 5. Band ist dem Heiligen Geist gewidmet. Die Herausgabe wurde von Professor J. E. Anastasiou besorgt, der in seinem Vorwort die Bedeutung der Theologie des Hl. Geistes für Glaube und Kirche unterstreicht und darauf hinweist, daß die Kirchenväter unentwegt sich um diese Theologie bemühten, während in neuerer Zeit in Griechenland kaum Werke über den Hl. Geist herausgekommen sind. Und doch ist in letzter Zeit nicht nur von russisch-orthodoxer Seite (man denke an V. Losskij oder P. Evdokimov), sondern auch von griechisch-orthodoxer Seite (z. B. N. A. Nissiotis) einiges Beachtliche zur Theologie der Dreifaltigkeit und insbesondere des Hl. Geistes gesagt worden.

Der vorliegende Band ist aus der Zusammenarbeit von 11 (mit dem Herausgeber von 12) Autoren entstanden. Den Inhalt bilden drei Themenkreise: 1. Die Lehre des Neuen Testaments über den Hl. Geist (V. P. Stogiannou, *Die Lehre des Neuen Testamentes über den Hl. Geist*, und I. D. Karavidopoulou, *Charismen des Hl. Geistes und Ämter der Kirche*). 2. Der Hl. Geist im Leben der Kirche und in der Theologie (P. Lialiabi, *Die christologische und pneumatologische Dimension der Kirche*; A. K. Theochari, *Die Theologie als Fortsetzung der Offenbarung im Heiligen Geiste und als Mittel des Wachstums des*

Leibes der Kirche; A. Papadopoulos, *Die Lehre des Gregorios Palamas über den Ausgang des Hl. Geistes*; I. Dymou, *Die zeitgenössischen Tendenzen der römisch-katholischen Pneumatologie*; I. M. Foundouli, *Der Heilige Geist im liturgischen Leben der Kirche*; Th. M. Provataki, *Der Heilige Geist in der Orthodoxen Malerei* [Beigegeben sind bezeichnende Illustrationen]). 3. Wirksamkeit des Heiligen Geistes außerhalb der Kirche und zeitgenössische pneumatologische Auffassungen (N. Matsouka, *Die Tätigkeit des Heiligen Geistes in der physischen und geschichtlichen Wirklichkeit*; Th. N. Zizi, *Das Wirken des Hl. Geistes außerhalb der Kirche*; K. K. Papoulidi, *Die Sophiologie und Pneumatologie nach S. Bulgakov und Vl. Losskij*).

Schon dieser Überblick zeigt, daß der Rahmen der Untersuchung weit gespannt ist und ein vielseitiger, reicher Inhalt geboten wird.

Als Ergebnis zeigt sich eine weitgehende Übereinstimmung der orthodoxen und katholischen Pneumatologie, insofern vom Wirken des Hl. Geistes innerhalb der Kirche und im liturgisch-sakramentalen Leben die Rede ist, aber auch außerhalb der Kirche (S. 55; 196ff. wo u. a. das Vat. II zitiert wird).

Erfreulich ist der Umstand, daß im allgemeinen der katholischen Pneumatologie Interesse und Aufmerksamkeit geschenkt wird. Jedoch läßt die Darstellung der orthodoxen Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes « a Patre solo » und der katholischen Tradition des « Filioque » noch weiten Raum für größere ökumenische Bemühungen.

Die Kontroversfrage des Filioque zieht sich durch das ganze Buch hindurch. Schon zu Beginn des ersten Artikels wird darauf hingewiesen, daß im Westen ein anderes pneumatologisches Klima herrscht und daß die Protestanten das Filioque Roms ohne Widerspruch beibehielten (S. 7). Dem katholischen Westen wird (unter Berufung auf das Kirchendekret des II. Vatikanums [Kap. III, Num. 22]: S. 51; vgl. S. 90; 93-94; 166ff.) eine Unterbewertung der pneumatologischen Dimension der Kirche vorgehalten und als Grund dafür eine mangelnde Entfaltung der Lehre vom Hl. Geist. Ja, im Artikel über die Pneumatologie des Gregorius Palamas steht sogar die Behauptung, durch das Filioque werde der Hl. Geist in die Rolle der Geschöpfe verwiesen (70). Im gleichen Artikel wird die Ansicht des Photius (71) mehr angedeutet als dargelegt. Auf ihn nämlich stützt sich Palamas in der Leugnung des Filioque, indem er — auf Grund seiner Energienlehre — den Lateinern vorwirft, in der Trinität persönliche und natürliche Eigenschaften (77), bzw. (ewigen) Ausgang und (zeitliche) Sendung zu vermengen (81f.). Mit N. Matsouka stimmen wir darin überein, daß eine viel genauere Prüfung der historischen und theologischen Voraussetzungen des Filioque — und wir fügen hinzu: gerade der exegetischen und patristischen — nötig ist. So fehlt im Artikel über die pneumatologische Lehre des Neuen Testamentes gerade eine Analyse jener Stellen bei Johannes, auf die sich das katholische Filioque stützt. Unseres Erachtens ist nicht nur die Ansicht, daß das Filioque schuld an der hierarchischen

Struktur der römischen Kirche sei, sondern auch die von Matsouka (167f.) vertretene Ansicht, daß diese Struktur zum Filioque geführt habe, abwegig, unbewiesen und unbeweisbar. Das Filioque als Ergebnis des westlichen Scholastizismus zu bezeichnen ist eine allgemeine Etiquettierung, die übrigens an der Tatsache vorbeigeht, daß die Trinitätsspekulationen der griechischen Väter von Athanasius über die Kappadozier bis zu Johannes von Damaskus im wesentlichen Vernunftspekulationen auf Grund des Glaubens waren und in diesem Sinne scholastisch, und daß sogar die Energienlehre des Gregorius Palamas nicht so sehr apophatische, sondern durchaus kataphatische scholastische Spekulation war. Anerkennenswerter Weise sind im Buch manche gute katholische Veröffentlichungen zur Pneumatologie erwähnt und benutzt worden. Doch fehlen andere Namen, wie z. B. Lebreton und vor allem M. Jugie, dessen Buch *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rom 1936, durchaus auch heute noch mit Nutzen Grundlage für ein theologisch-pneumatologisches Gespräch zwischen Orthodoxen und Katholiken bilden könnte; ein Eingehen auf seine Ausführungen von Seiten der orthodoxen Theologen wäre sehr erwünscht.

B. SCHULTZE S.J.

A. J. DELIKOSTOPULOS, *Αἱ ἐκκλησιολογικαὶ θέσεις τῆς Ῥωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας ὡς δογματικὸν πρόβλημα τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου*, Doktordissertation an der Universität Athen, Athen 1969, 200 Seiten.

Der Verfasser handelt vom Problem des theologischen Dialogs zwischen Orthodoxie und Katholizismus auf Grund der katholischen Ekklesiologie.

Die Dissertation ist klar gegliedert. Umrahmt von einer ausführlichen Einführung und einem kurzen Schlußwort mit Ergebnis, sodann einer langen Bibliographie von 43 Seiten griechischer und nichtgriechischer Autoren, enthält die Untersuchung selbst fünf Kapitel:

Im ersten Kapitel ist die Rede von den allgemeinen Thesen der katholischen Ekklesiologie: von der Grundlage des ekklesiologischen Unterschieds zwischen Orthodoxie und Katholizismus, von der katholischen Lehre über die Kirche auf Grund der westlich-lateinischen Quellenschriften.

Im zweiten Kapitel legt D. die besonderen, den Primat Petri betreffenden katholischen ekklesiologischen Thesen vor: Es wird zusammengestellt, was die Heilige Schrift über den Apostel Petrus und seine Stellung im Apostelkolleg aussagt; ferner werden Überlieferung und Väterlehre über Petrus und die Zuständigkeit seines Primats geprüft.

Kapitel 3 handelt vom Primat des Bischofs von Rom, vom Aufenthalt Petri in Rom, von Überlieferung und Väterlehre über den Primat des römischen Bischofs.

In Kapitel 4 sodann werden die Fragen der apostolischen Nachfolge untersucht, der Kollegialität und Unfehlbarkeit.

Im letzten fünften Kapitel kommt «das ekklesiologische Problem» der beiden Vatikanischen Konzilien zur Sprache.

Es verdient ohne Zweifel Anerkennung, daß ein orthodoxer Theologe sich daran gemacht hat, im theologischen Dialog «das heiße Eisen» des Primatsproblems anzufassen. Auch stimmen wir mit ihm großenteils überein bezüglich dessen, was er in seiner Einleitung über den Realismus in ökumenischen Fragen und über die notwendige Verbindung des Dialogs der Liebe mit dem Dialog der Wahrheit sagt (S. 18-19). Zuerst trugen wir uns mit der Absicht, die vorliegende Dissertation tiefgehend und im einzelnen zu besprechen. Davon haben wir jedoch Abstand genommen, weil aus einer kritischen Stellungnahme eine umfangreiche Abhandlung geworden wäre. Denn zu fast jeder Seite lassen sich vom katholischen Standpunkt Einwände vorbringen. Wir begnügen uns daher mit einigen allgemeinen und besonderen Hinweisen.

Man hat den Eindruck, dass der Verfasser — bewußt oder unbewußt — weit mehr darauf aus ist, seine orthodoxen Leser in der Wahrheit der Orthodoxie und in der Überzeugung von der Unhaltbarkeit der katholischen Ekklesiologie zu bestärken als den Dialog mit den Katholiken zu fördern.

Wenn er z.B. schreibt, daß die Orthodoxie niemals aufhört, weltweite Wahrheit zu sein (19), fragt sich der Katholik, ob denn nicht dasselbe von der katholischen Wahrheit gilt, oder besser, ob nicht orthodoxe und katholische Wahrheit weithin zusammenfallen. In einem Zitat von I. von Döllinger (S. 25, Anm. 42) werden die Worte: «Nobody possessing a scientific culture of mind can ever accept the decrees of the Vatican Council» gesperrt gedruckt. Soll damit gesagt werden, daß die katholischen Bischöfe auf dem Vaticanum I ungebildete Leute waren, mit Einschluß des gelehrten Hefele und Strossmayer, die erst nach dem Konzil die Dekrete annahmen? Die beiden letzten haben sich wegen der Dekrete nicht wie Döllinger von der römischen Kirche getrennt. Nach dem Verfasser gibt es im Osten Dialog, im Westen nur Monolog (25-26); in der Orthodoxie fallen Treue zur Kirche und den Trägern ihrer Autorität und Verpflichtung gegenüber der Wahrheit zusammen, in der römisch-katholischen Kirche nicht (26f.).

Unsere Bemerkung gilt insbesondere von den Ausführungen D.s. über die biblische Grundlage der Vorrangstellung des Petrus und seiner Nachfolger (50-60). Für die Katholiken sei die besondere Berufung und Amtsgewalt des Petrus selbstevident, da die gegenteilige These das ganze Gebäude der katholischen Ekklesiologie zum Einsturz bringen würde (50-51). Daneben — oder vielleicht genauer «trotzdem» (vgl. das wiederholte «παρά» auf S. 14ff.; 150) — suchte man im Katholizismus schon frühzeitig ein dogmatisch-skripturistisches Fundament. Mit Recht erwähnt D. in einer Anmerkung (147) die schon gelegentlich geäußerte Auffassung: «... hätte nicht die Matthäusstelle [16,13-19] das Papsttum, sondern das Papsttum die Matthäusstelle geschaffen». Leider gewinnt der Leser den Eindruck, dies sei die Meinung von M. Schmaus, auf dessen

Dogmatik verwiesen wird (*Katholische Dogmatik*, 1958, III/1, S. 157), während selbstverständlich Schmaus eine solche Ansicht nur referiert, ohne sie zu teilen.

Nach D. fehlt der päpstlichen ekklesiologischen «Superstruktur» die Grundlage (29) in der Hl. Schrift, bei den (auch lateinischen) Vätern und in der Überlieferung. D. unternimmt dann den Versuch zu zeigen, wie unbegründet die Thesen der katholischen Ekklesiologie seien. Der katholischen Auslegung von Matth. 16, 18 stellt er entgegen «den echten hermeneutischen Geist der Orthodoxen Kirche, wie dieser bis zu uns durch die Väter und die Heilige Überlieferung gelangt». Der These vom Zusammenhang zwischen dem Aufenthalt und Martyrium des Apostels Petrus in Rom und dem göttlichen Recht des Römischen Bischofs stellt er entgegen die Apostolizität des Ökumenischen Patriarchenstuhles von Konstantinopel im Namen des unter den Aposteln erstberufenen Andreas. Ganz zu schweigen von der Konstantinischen Schenkung, die aus viel späterer Zeit stammt (29-30ff.), da — so fügen wir hinzu — der römische Primat schon seit Jahrhunderten seine biblische und traditionelle ausdrückliche theologische Rechtfertigung besaß. Es erhebt sich die Frage, ob D. wirklich davon überzeugt ist, daß der katholischen Petrusüberlieferung die Andreaslegende gleichwertig an die Seite gestellt werden könne. Und was ist von D.s Behauptung zu sagen, daß im Osten die apostolische Überlieferung an bestimmte apostolische Kirchen gebunden gewesen sei, während im Abendland keine apostolische Kirche im Sinne einer persönlichen Gründung durch einen Apostel existiert habe (114)?

Vollkommen einig aber gehen wir mit D., wenn er am Schluß seiner Dissertation schreibt, daß der theologische Dialog mit Rom ein Studium der Quellen, insbesondere auch der westlichen, erheischt, Vorbereitung sowohl durch Privatstudium wie auf innerorthodoxer Ebene, daß dies Anliegen nicht nur jeden einzelnen angeht, sondern die Kirche, und vor allem, daß dazu Licht und Beistand des Heiligen Geistes nötig ist.

B. SCHULTZE S.J.

JOHANNES VON DAMASKOS herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. I, *Institutio Elementaris*, *Capita Philosophica* (*Dialectica*). Als Anhang die Philosophischen Stücke aus Cod. Oxon. Bodl. Auc. T. I, 6, besorgt von P. B. KOTTER O.S.B., (= *Patristische Texte und Studien*, Band 7) Berlin 1969, p. 198.

La tanto auspicata e desiderata edizione critica delle opere di S. Giovanni Damasceno comincia a giungere alle mani degli studiosi. Il pazientissimo lavoro «benedettino» dell'abbazia di Scheyern rende ormai i suoi frutti. Questo primo volume si presenta tipograficamente esemplare, con dei chiarissimi tipi greci e una grande armonia delle parti che le fa di facile lettura. Mi piace anche la sobrietà con la quale l'editore ha introdotto questi primi scritti del Damasceno. Non si è lasciato andare a una inopportuna erudizione ma si è limitato

a dirci tutto e soltanto quello che conveniva per l'uso di queste opere che sono di carattere filosofico. L'introduzione passa in rassegna il titolo, l'autore e il destinatario dello scritto « Institutio elementaris », studiandone poi la tradizione manoscritta con l'elenco dei codici greci che lo contengono, schierati prima in ordine alfabetico delle città, a scopo pratico di ricerca, e poi brevemente nel loro ordine cronologico che risale ai secoli IX-X. Vengono poi recensite le antiche versioni e le edizioni antecedenti. Segue lo « Stemma » e cioè il tentativo di scoprire le filiazioni dei mss. dove, al dire dell'editore, non tutto diventa certo e chiaro. Dopo un accurato esame si stabiliscono gli 8 mss che si mettono alla base dell'edizione mentre nell'apparato vengono segnalate le varianti delle famiglie dei codici e non di ogni singolo. La breve opera viene edita in 26 pagine.

Con lo stesso procedimento si premette lo studio della « Dialectica » la cui edizione è complicata dal fatto che essa presenta due recensioni delle volte assai diverse. L'editore le pubblica tutte e due o col metodo paradigmatico, quando sono simili, o una dopo l'altra quando la discrepanza è più spiccata. Alcuni saggi sull'esattezza del testo edito mi hanno confermato sulla sua fedeltà e sull'assenza di errori tipografici. Il tutto si chiude con un utile indice filologico.

Mi permetta il chiaro editore un suggerimento. Non sarebbe opportuno affiancare al testo greco qualche versione moderna? La lingua greca è sempre meno conosciuta, specialmente dai teologi. Non sarebbe per tanti facilitato il lavoro di ricerca se vi si trovasse insieme la traduzione in una lingua più familiare?

È da augurarsi che i seguenti volumi del Damasceno stiano alla pari con questo primo magistralmente edito.

I. Ortiz de Urbina S.J.

Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*. Préface par le Cardinal Jean Daniélou, Éditions du Cerf, Paris 1970, 290 p.

C'est dans les années trente (1932-1933) que furent publiés les trois articles de M. Lot-Borodine dans la *Revue de l'histoire des religions*. J. Daniélou se souvient encore de l'« éblouissement » que lui donna leur lecture, leur style étrange, leur néologismes somptueux. Mais en même temps, il admet que la lecture de ces articles fut décisive pour ses premières recherches sur la théologie mystique de Grégoire de Nysse.

Malgré les lourdes hypothèques dont il se trouvait chargé, le vocabulaire de la « déification », « divinisation », devait s'imposer chez les Pères grecs comme seul capable d'exprimer la vocation ultime de l'homme et la nouveauté de la condition dans laquelle l'Incarna-

tion rédemptrice du Fils de Dieu l'avait restauré. Plusieurs thèmes pouvaient trouver dans ce vocabulaire leur expression: celui de la création de l'homme « à l'image et la ressemblance de Dieu », celui celui de l'adoption filiale, de l'imitation de Dieu et de son Christ, mais aussi celle de la contemplation et de la charité.

Myrrha Lot-Borodine a clairement pris position contre la thèse de Nygren qui voulait ne reconnaître comme expression authentique de l'amour chrétien que l'*agapé*, l'amour qui descend de Dieu vers nous e de nous vers nos frères. Elle montre comment notre amour ne peut être, comme celui de Dieu, la communication d'une plénitude, parce que nous n'avons pas cette plénitude. Au contraire « il naît de l'incomplétitude, de l'impuissant désir au fond du *cor inquietum* augustinien. Il est érôs, amour ascendant, irrésistiblement attiré, aimanté vers l'autre ».

Sur plusieurs points on se sent en désacord avec l'auteur, quand elle précise les différences entre les conceptions orientales et occidentales, quand elle généralise certains aspects particuliers, quand elle donne à sa pensée une pointe inutilement polémique. Mais ces intransigeances étaient, chez elle, l'expression de son amour pour une vérité fondamentale du christianisme, pour une expérience spirituelle qui semblait être oubliée, et à quelle elle désirait rendre un témoignage.

T. Špidlík, S.J.

Theodoros N. Zissis, *Ἄνθρωπος καὶ Κόσμος ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον* (= *Analecta Vlatadôn* 9) Patriarchikon idyma paterikôn meletôn, Thessaloniki 1971, 276 p.

Angesichts der Gefahr der Verweltlichung des Christentums nimmt Chrysostomus einem harten Kampf gegen die Welt auf. Seine Kenntnis der platonischen Philosophie gibt ihm die Möglichkeit, eine verwandte Terminologie zur Festsetzung seines eigenen Stadpunkts der Welt gegenüber zu gebrauchen. Die Verwandtschaft aber besteht nur in der Terminologie. Chrysostomus hält die Welt nicht für das von Natur Schlechte. Welt und Mensch sind von Gott geschaffen, der den Weg, den ihre Geschichte geht, vorherbestimmt hat und der die Durchführung dieses Plans verfolgt und leitet. Die Tatsache, dass der Mensch in einen bestimmten Plan eingespannt ist, bedeutet nicht die Erstickung seiner Freiheit. Er ist von den Welt unabhängig. Aber gerade diese Unabhängigkeit nährte seinen Egoismus. Sie schufen das Gefühl der Autarkie und trieben ihn zum Widerstand gegen Gott.

Die Gnade Christi erlöst nicht mechanisch: immer besteht die Gefahr, dass die in der Taufe gewonnene Gotteskindschaft verloren geht. Die Stellung des neuen Menschen, der in der Gnade lebt, ist

der Welt gegenüber doppelt: Liebe und Verachtung zugleich. Liebe wegen der Garantie des Geistes und wegen der Möglichkeit des Vorgeschmacks auf die Freuden der Herrschaft, Verachtung wegen des Verlangens nach dem Ganzen, des Strebens nach dem vollkommenen Ruhm, nach der vollendeten Erlösung.

Als Materialsammlung besitzt dieses Werk seinen Wert und auch die Darstellung ist klar und deutlich. Schade, dass in der Bibliographie manches fehlt, so auch das Buch von L. Daloz, *Le travail selon saint Jean Chrysostome*, Paris 1959.

T. Špidlík, S.J.

M.-J. Le Guillou, *Celui qui vient d'ailleurs, l'Innocent*, Les Éditions du Cerf, Paris 1971, pp. 316.

Les lecteurs des ouvrages du P. Le Guillou seront un peu déconcertés par ce présent essai qui défie toute classification dans un genre littéraire connu.

Certains écrivains ont pressenti la grandeur morale de celui que l'auteur appelle l'Innocent et qui n'est autre, en termes bibliques, que le « pauvre de Jahvé », l'humble, l'humilié: parmi les auteurs russes, il suffit de citer Dostoievski (l'Idiot) et Soljenitsine. C'est en lui que se révèle de préférence le mystère de Dieu; aussi, est-ce à en présenter le modèle parfait que l'auteur consacre la plus grande partie de son ouvrage. Il en étudie d'abord la préfiguration dans les chants du Serviteur d'Isaie, en révèle progressivement les traits dans les Evangiles et en montre finalement le prolongement dans trois Apôtres privilégiés: Pierre, Paul et Jean, non sans en avoir esquissé le reflet dans celle qui fut la « Servante du Seigneur » par excellence.

Cette méditation, toute spirituelle et dépouillée, du cœur même de la Révélation évangélique qui réside dans le scandale de la Croix est particulièrement opportune à notre époque, où la foi connait un tel désarroi, parce qu'elle voudrait en faire l'économie.

On peut uniquement se demander si la forme choisie par l'auteur pour proposer son thème était la plus adaptée pour nous enseigner la leçon de haute portée théologique que l'auteur veut nous inculquer: le ton lyrique, trop tendu, surtout dans les premiers chapitres mais qui affleure çà et là dans le reste de l'ouvrage, risque bien de décourager pas mal de lecteurs qui ne seront pas d'emblée accordés avec la longueur d'ondes de l'auteur.

G. Dejaifve S.J.

Salvatore R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: a study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford University Press, London, 1971. Pp. xiv — 266.

This book began as a thesis for a D. Phil. degree in the Faculty of Theology of Oxford University. Now in a revised form it is published in the prestigious "Oxford Theological Monographs" series. It should be said at the outset that its place in this series is well justified, so that any points of criticism which may be mentioned are not intended to take from the solid value of the work. Dr Lilla aims at a thorough investigation of Clement of Alexandria's cultural background, by which he means mostly Clement's philosophical background. He follows up J. Sevenster's book (*Paul and Seneca*, Leiden, 1961) which has shown that a Christian author and a non-Christian philosopher can use the same language but mean quite different things. But can one generalize this view and apply it to all Greek apologists and Fathers? Clement of Alexandria is his chosen testing ground. To evaluate Clement as a Christian thinker, full light must be thrown on the close connections which link him to Middle Platonism, Neoplatonism, Jewish-Alexandrine philosophy and Gnosticism. The three broad areas of Clement's thought which are examined are, in order: Clement's views on Greek philosophy in general and on the individual philosophical systems in particular; Clement's ethical doctrines; finally, Clement's conceptions of *pistis* and *gnosis*, together with his views on cosmology and theology. This is a detailed, comparative study which leads to the conclusion of some eight pages. The book ends with a rich eleven-page bibliography, and a detailed list of all the passages cited both from Clement himself and from other ancient authors. Although it is plain from this index that the other works of Clement have been used, it is equally clear that the *Stromateis*, in reality, forms the core of this study.

In his first chapter Dr Lilla establishes that Clement did not merely borrow useful terms and ideas in an eclectic manner from Greek philosophy, but was under the direct influence of Jewish-Hellenistic and Middle Platonic doctrines " which both determine the way in which he approaches and resolves this problem (i.e. the origin and value of Greek philosophy), and actually represent the constitutive elements of a most important aspect of his theological thought" (p. 54). Particularly impressive in this opening section of the book is the relationship shown between the anti-Christian Celsus and certain aspects of Clement's thought. There are also useful remarks, not fully developed, on the character of the Christian catechetical school of Alexandria. The section on Clement's ethics continues the same comparative study, but here the developments of Clement in the matter of moderating the passions are different from the solutions offered by Philo and the whole Platonic and Neo-

platonist traditions. Here for Clement it is Christ, the Logos, who has the task of healing the passions of man, helping him to the attainment of *apatheia* and, ultimately, likeness to God. Here we move into the sphere of Christian *gnosis*.

The analysis offered in chapter three of *pistis* and *gnosis* is very well done, but one has the suspicion that the author is aiming at proving a thesis, and is searching his texts for 'proofs'. This means that, at times, 'proofs' are offered which may not all be quite convincing. For example, on p. 124 Dr Lilla at one point is engaged in showing the closeness of Clement's language and development in parts of the *Stromateis* to certain passages in Sextus Empiricius's *Adversus Mathematicos*. But the first passages offered (*Strom.* ii.13.2; *Adv. Math.* vii.226) do not seem to make his case. In fact there are developments in the text of Sextus Empiricius which are absent at this point in Clement. But this is not commented upon. True, the other passages cited seem to bear out the general thesis. Again, when Antiochus, the Middle Platonist, is examined as a likely source for certain aspects of Clement's thought, not directly but through some handbook which reproduced his views, the urge to prove this particular influence seems to lead to some over-emphasis, so that it comes as a surprise to find at the end of this section the author's statement that although such influence is very probable, "I cannot prove it directly" (p. 131). By the bottom of the same page, in the summing-up, the derivation of Clement's thought from Antiochus is qualified by "most probably". I found myself finding it hard to accept 'inherit' rather than derivation from a convergence of the same influences. At least I would find it hard to accept 'inheritance' as proved. This would be my main reservation, also, with regard to the 'influence' of gnosticism on Clement. Here the difficulty is compounded, for one is dealing with a 'Christian' form of gnosticism, where many concepts are apparently identical. The 'inner *gnosis*' of Clement could equally well be related to a line of thought going back to Plato's Philosopher-King of the *Republic*. But it would require more than a review to develop this point. Even if one admits gnostic influence, Dr Lilla has concentrated on similarity but failed to emphasise difference. While it is true, to a degree, that at that time "the dividing line between orthodoxy and heresy had not yet been clearly established but 'was still in process of being drawn'" (p. 233), it still appears highly questionable to deduce that the 'Christian element' in Clement which provided the solution for Platonic and Neoplatonist problems was provided by the various forms of 'Christian' gnosticism which were current. This is the major original contribution of this study and I find it unproved. It should also be remembered that Clement's generation had produced in another part of the Church a refutation of gnosticism by Irenaeus of Lyons. It seems incredible that churchmen in Egypt and teachers in the catechetical school should not have been aware to some extent of the fundamentally unchristian character of gnosticism in all its forms.

The erudition demonstrated in this book is formidable. Perhaps some of the text might have more suitably appeared as footnotes, as, for example, the list of passages from the *Stromateis* and other works on p. 146. Some of the footnotes too are rather sharp for a modern ear. Although I find myself not convinced of the author's conclusion, I regard his book as a valuable contribution to the study of Clement. He has produced at once a work of synthesis and of original research. His book deserves to become a source-book for future students of Clement.

P. O'CONNELL S.J.

Liturgica

Hans QUECKE, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (— Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 3). Université Catholique, Louvain 1970, XI. + 552 p.

Dans ce livre l'Auteur publie les pages 127-149, 176-178 du manuscrit copte M 574 de la Pierpont Morgan Library, qui se réfèrent à l'Office divin. Il les accompagne d'une traduction allemande là où le texte est copte, et d'une transposition en caractères grecs là où le texte est du grec écrit avec l'alphabet copte.

Ces textes débutent par l'office de nuit: deux strophes, les ps. 133 et 118 (dernière section), les odes 2 à 5 (Exode 15, ps. 135, Dan. 2, Luc 1 et 2, ps. 148-150), la Grande Doxologie, le Trisagion; ils se poursuivent par une strophe pour chacune des Heures (Prime, Tierce, Sexte, None, Vêpres), et se terminent par des théotokies, le Credo, le Pater et l'Ode 1. Cet office a été rédigé pour le monastère Saint-Michel du Fayoum; il est bilingue, copte et grec, et il est unique en ce sens qu'il appartient au IXe siècle (étant écrit en 894/5 ou 897/8) alors qu'il faut attendre le XIVe siècle avant de rencontrer d'autres manuscrits de l'Office divin copte.

Le P. Quecke soumet ces textes à une analyse philologique, linguistique, littéraire et liturgique compétente et minutieuse jusqu'à la fatigue, soulevant des questions innombrables d'importance inégale auxquelles bien souvent il est impossible de donner une réponse par défaut de documents. On lira avec d'autant plus de plaisir les pages conclusives (p. 339-348) intitulées: « M 574 in der Geschichte des koptischen Stundengebetes » où l'Auteur souligne les rapports existant entre ces textes coptes et leurs parallèles dans le rite byzantin. Dans la recherche de ces parallèles l'Auteur, encore plus qu'il ne fait, aurait pu tenir compte de ce double fait: d'abord que nous avons ici des textes liturgiques destinés à être chantés, en somme un livre du chantre et donc forcément incomplet et insuffisant pour reconstruire tout l'office; ensuite, qu'au IXe siècle pouvaient exister des usages particuliers et locaux, et donc pas nécessairement les plus répandus chez les Coptes.

Au texte fondamental l'Auteur ajoute la publication, avec explications, de dix autres textes brefs, supplémentaires, d'âge divers, conservés dans différentes bibliothèques.

Ceux qui s'adonnent à l'étude des liturgies orientales seront heureux de lire dans les 80 premières pages de ce livre un exposé détaillé, fortement documenté et avec des aperçus historiques nouveaux, de l'Office divin des Coptes: l'Office de l'encens du matin et du soir que l'Auteur considère avoir été aux premiers siècles la prière communautaire du matin et du soir des fidèles tandis que les Offices contenus dans l'Horologion et le livre appelé Psalmodie étaient et sont destinés à être célébrés par les moines. Ainsi la grande importance de ce livre est due non seulement à la publication exemplaire de ce texte unique mais aussi de l'étude approfondie de l'Auteur sur l'histoire de l'Office divin des Coptes. Et n'oublions pas une « Literaturverzeichnis », de 28 pages petit texte.

A. Raes, S.J.

Analecta hymnica graeca. Tomus V: *canones Januarii* collegit et instruxit Alcestis Proiou. (Istituto di Studi bizantini e neoellenici, Università di Roma), Roma 1971, x + 619 p.

Cette collection d'hymnes grecques doit comporter douze volumes, un pour chaque mois; celui de septembre a paru en 1966, celui d'avril en 1970, celui de mars en 1971 et voici celui de janvier, encore en 1971. Tous ceux qui s'intéressent à l'hymnographie grecque, apprécieront hautement cette entreprise, conduite sous la direction compétente et vigoureuse du professeur Giuseppe Schirò. Dans le volume de septembre il avait expliqué comment les manuscrits originaires de l'Italie Méridionale non seulement contiennent des œuvres poétiques, jusqu'ici inédites, d'auteurs siciliens et italobyzantins, comme Méthode de Syracuse p. ex., mais conservaient aussi, plus fidèlement que ceux écrits dans l'empire byzantin, les hymnes d'André de Crète, de Germain de Constantinople, de Cosmas et Jean Damascène, etc. En effet, ils n'avaient pas subi les conséquences de la réforme liturgique qui à Byzance vers le 10e siècle tendait entre autres à diminuer le nombre des fêtes et à abréger les canons.

Relevons quelques-uns des mérites de ce volume. Au 1er janvier on trouvera une belle recherche historique pour identifier S. Arsène le Jeune, fêté en ce jour, dont l'existence elle-même n'est pas sure (p. 527-533). Un peu plus loin (p. 543) on lira une étude sur les différents hymnographes portant le nom d'Arsène. La translation des reliques de S. Jean Chrysostome est célébrée par sept canons différents. Pour l'Epiphanie on a un joyau de l'hymnographie grecque, conservé uniquement dans les mss. italo-grecs, une hymne d'André de Crète en 76 strophes. D'ailleurs, de loin le plus grand nombre de canons appartient à cet hymnographe célèbre.

Pour chaque canon on relève la tradition manuscrite, et l'étude est faite aussi bien au point de vue philologique que liturgique et

historique. S'il le faut, on reconstruit à l'aide des mss. le texte original d'un canon avec discussion dans les commentaires, ou bien on établira par une comparaison continuelle les différentes traditions d'un même canon. Ainsi, pour le canon de S. Grégoire de Nysse, conservé dans quatre manuscrits, un tableau montre (p. 567) la place différente qu'occupent les tropaires dans chacune des neuf odes. Au contraire, pour l'Octave de l'Epiphanie on possède trois mss de grande valeur, mais ils reflètent des traditions différentes d'un seul canon, démembré et mutilé; la reconstruction de l'original étant impossible; il faut donc donner les trois traditions séparément.

Ces quelques lignes suffiront pour relever l'importance singulière de cette collection et le soin particulier avec lequel elle est faite.

A. RAES, S.J.

Octavian BARLEA, *Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit* (— *Acta philosophica et theologica*, tomus III), Rumänische Academische Gesellschaft, München 1969 (8 München 81, Fritz-Meyer-Weg 47/1), 362 S.

A lire le titre de ce livre on pense à une étude sur la liturgie de la consécration de l'évêque, du prêtre et du diacre aux premiers siècles de l'Eglise, et il en est bien ainsi. Cependant l'Auteur, à travers les prières et les gestes liturgiques ainsi qu'à l'aide des prescriptions qui règlent ces consécrations, découvre et décrit l'organisation hiérarchique de l'Eglise anténicéenne: d'où la grande importance de cet ouvrage. Les documents qu'il emploie appartiennent sans doute à cette époque, cependant il fait appel aussi à des documents postnicéens qu'il emploie, comme il dit, à l'instar de couches archéologiques: à travers les différentes couches appartenant à différentes époques on peut arriver à la source première.

Le résultat auquel il arrive, peut être surprenant. Il distingue en effet un courant Nord et un courant Sud; le Nord c'est la Syrie et la Mésopotamie, puis à travers l'Asie Mineure, la Grèce, l'Illyricum jusque dans les Gaules; le Sud c'est Jérusalem, l'Egypte, l'Afrique du Nord, l'Espagne méridionale et même l'Italie et Rome, quoique à Rome les deux courants se touchent. On peut distinguer encore Jérusalem avec le souci de la Loi (S. Jacques et les judaïsants), et au Nord Antioche avec l'idée de liberté lancée par S. Paul. Dans l'organisation ecclésiastique on trouvera au Nord l'évêque semblable à un souverain, assisté de son diacre, laissant au troisième rang les presbytres; au Sud, au contraire, on remarque avant tout le presbyterium d'où émerge l'évêque, et plus loin viennent les diacres occupés surtout aux œuvres de charité. Tout ceci soit dit en schématisant les idées et les conclusions de l'Auteur qui, par souci historique, ne manque pas d'y mettre les retouches, les nuances, les exceptions nécessaires. Pour mon compte je voudrais ajouter ceci: pour ces pre-

miers siècles il ne faut pas opposer l'Orient à l'Occident comme nous sommes habitués à faire aujourd'hui, mais ce qui deviendra le patriarcat d'Antioche et le patriarcat d'Alexandrie, quitte à faire confluer prudemment les deux courants à Rome.

Les explications de l'Auteur sont pleines de nuances qu'il est impossible de reproduire ici. Relevons encore dans son chapitre de conclusion ceci: dès le début on peut distinguer deux systèmes de gouvernement, l'un, individuel au Nord, l'autre, collectif au Sud; sans doute, on admet l'existence des charismes donnés aux prophètes, aux docteurs, etc. en bas, mais à eux s'ajoute un autre charisme, donné d'en haut par l'imposition des mains et la prière, comme don du Saint-Esprit pour réaliser la mission du Christ; dès le début, aussi les deux niveaux: clergé et laïcat; encore dès le début un seul sacerdoce, celui de l'évêque, les autres, prêtres, diacres etc. étant participant à ce sacerdoce épiscopal: l'évêque seul en effet est successeur de l'apôtre; il exerce son pouvoir avec l'aide soit d'un seul (le diacre) soit d'un collège (le presbyterium); il est toujours élu avec l'assentiment du peuple entier aidé par l'évêque voisin, mais la consécration, qui est liée à la mission, est donnée uniquement par un autre évêque; au Nord on voit d'abord l'évêque consécrateur et le peuple avec lui, au Sud on aperçoit d'abord l'action du peuple, puis la charge donnée par le presbyterium, enfin l'imposition des mains et la prière par un évêque.

L'exposé fait ci-dessus pourrait faire illusion et je dois faire remarquer que dans ce livre entre une première partie plutôt historique (130 p.) et une dernière partie consacrée à des réflexions théologiques (40 p.), l'Auteur consacre le plus grand nombre de pages (de 131 à 290) à une étude liturgique, profonde et nuancée, qui traite d'abord de l'élection, puis succesivement de la consécration de l'évêque, du prêtre et du diacre. En somme, un livre qui sur bien de points obscurs jette une vive lumière.

A. Raes, S.J.

Ascetica

Règle de saint Benoît, tome IV, V, VI. Commentaire historique et critique par Adalbert de Vogüé (= *Sources Chrétiennes* 184, 185, 186, *Série des textes monastiques d'Occident* Nr. XXXVII-XXXIX), Les Éditions du Cerf, Paris 1971, 1-376, 377-852, 853-1478 p.

Ce commentaire, publié dans les trois volumes, ne s'étend pas à la Règle de saint Benoît en son entier, mais seulement aux chapitres de celle-ci qui n'ont pas été commentés dans l'excellent livre du même auteur *La communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît* (Desclée de Brouwer, 1961). Dix-huit chapitres avaient fait

l'objet de cette première étude. Le présent ouvrage étudie les cinquante-cinq chapitres restants, ainsi que le Prologue.

Il s'agit de situer la Règle benedictine dans l'histoire littéraire et institutionnelle à laquelle elle appartient, en la rapprochant des autres règles et documents du cénobitisme ancien. C'est donc un commentaire « historique et critique », l'autre, doctrinal et spirituel, devra trouver place dans un volume ultérieur de *Sources Chrétiennes*. En attendant, le lecteur découvrira ici-même des éléments de réflexion assez nombreux, en particulier dans les « vues d'ensemble » et « les conclusions » qui terminent habituellement chaque chapitre et chaque partie. Sans elles on ne saisirait pas pleinement l'originalité de la Règle.

Les chapitres de saint Benoît ne sont pas étudiés simplement l'un après l'autre, en suivant l'ordre où ils se succèdent dans la Règle, mais distribués en neuf parties, qui réunissent plusieurs chapitres pour cause de certaine affinité ou de thèmes communs: Prologue et épilogue, silence et humilité, dortoir et silence nocturne, séries de textes concernant la prière, la répression des fautes, la désapprobation, le repas, les relations avec l'extérieur.

Quant aux rapports de la *Règle de S. Benoît* avec la *Règle du Maître*, l'auteur a, comme il est logique, habituellement supposé l'antériorité du Maître. Mais il a constamment voulu rester juge de ce présupposé. On ne s'étonnera donc pas de le voir sans cesse soumis à un contrôle vigilant.

Au reste, il est évident qu'une enquête historique comme celle-ci aboutit à des conclusions qui ne sont pas sans importance pour l'interprétation de la vie cénobitique dans son ensemble.

T. Špidlík S.J.

La Vie latine de saint Pachôme, traduit du grec par Denys le Petit. Édition critique par H. van Cranenburgh, O.S.B. (= *Subsidia hagiographica*, Nr. 46), Société des Bollandistes, Bruxelles 1969, 240 p.

La *Vie latine* de Pachôme, dont le présent ouvrage se propose de donner un texte critique, a été étudiée à plusieurs reprises depuis la fin du siècle dernier par les spécialistes des question pachômiennes. Les opinions avancées par ces connaisseurs ne parviennent guère toutefois à se rejoindre de tous points. Le traducteur, Denys le Petit, déclare que sa version est une traduction fidèle du texte grec. En 1932, les Bollandistes, dans l'Introduction à l'édition des *Vitae Graecae*, n'ont pas adopté un point de vue strictement propre touchant le rapport de la *Vie latine* aux textes grecs. L. Th. Lefort (*Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain 1943) ne s'est pas prononcé catégoriquement sur les relations entre G_1 et

Denys. Ce rapport devra faire objet d'un examen minutieux. Un autre objet d'étude concernera l'influence que ces mêmes textes ont exercée sur les générations ultérieures de moines écrivains.

La *Vie latine* est loin d'avoir eu l'influence qu'ont connue les textes des différentes règles de Pachôme. Cependant Dom Buttler relève une citation littéraire dans la Règle de saint Benoît. Un autre texte de la littérature monastique a sûrement sa source dans la *Vita* de Pachôme. Il s'agit des *Collationes* de l'Abbé de Cluny, saint Odon. Les tentations de Pachôme, rapportés ici aux chapitres 16 à 20, ont fourni au moyen âge un sujet populaire de lecture et de méditation. Ainsi une recherche minutieuse de l'influence exercée dans le monde des moines d'Occident, moyennant cette version latine, pourra-t-elle escompter une moisson plus abbondante encore.

T. Špidlík S.J.

Dictionnaire de spiritualité, fasc. L-LI, Tome VII, deuxième partie, Beauchesne, Paris 1971, col. 1729-2836.

Fra gli articoli che riguardano la spiritualità dell'Oriente cristiano, ci interessano parecchie voci. Siamo grati per lo sforzo di un'accurata distinzione fra i diversi *Isacco* e *Isaia*, spesso citati, e non raramente confusi l'uno con l'altro. Il grande *Isacco di Ninive* tiene evidentemente il posto principale. L'articolo di É. Khalifé-Hachem è certamente una buona introduzione alla conoscenza di questo mistico famoso; bisogna però dire che noi ci aspetteremmo un capitolo più sviluppato sulla preghiera. Più soddisfacente ci sembra il ritratto spirituale di *Isaia di Scete* o *di Gaza* (L. Regnault).

Siamo perfettamente consapevoli della difficoltà di descrivere le caratteristiche del *monachesimo italo-greco*, tanto più se esse debbono venir situate in un breve articolo, inserito nel quadro della spiritualità dell'Italia intera. A. Pertusi ha fatto del meglio, utilizzando certi suoi studi anteriori.

L'articolo su sant'*Ireneo di Lione* (L. Regnault) ha invece ricevuto lo sviluppo che meritava, anche se ci si aspetterebbe di leggere un' esposizione più lunga su certi temi fondamentali, come il concetto dell'« uomo spirituale » e le sue caratteristiche.

Fra le altre voci notiamo ancora *Ivresse spirituelle* (la dottrina dei Padri è tracciata da M. Y. Sieben) e il bell'articolo di Y. Gribomont: *Isaac le patriarche.*, ma soprattutto *Humilité* di P. Adnès.

T. Špidlík S.J.

La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592). Publiée par Paul VAN DEN VEN. Tome II. Traduction et Commentaire. *Vie grecque de sainte Marthe, mère de S. Syméon*, Indices. - Société des Bollandistes, Bruxelles 1970, 374 p. et illustrations.

Le premier tome fut publié en 1962 (cf. notre revue 32, 1966, p. 286). Ce IIème tome contient: traduction et commentaire de la Vie de S. Syméon, la Vie grecque de S. Marte, mère de S. Syméon, indices et quatre illustrations précieuses (carte de la basse Antiochène occidentale avec le Mont Admirable, plan d'Antioche, plan d'ensemble du monastère de S. Syméon le Jeune, plan de l'octogone du monastère). Sur de nombreux points, les Commentaires de ce tome IIème complètent l'Introduction du tome Ier, ils la rectifient sur quelques-uns, tels que l'emplacement du tombeau provisoire de S. Marthe. Une mission, en effet, a été organisé dans le but d'éclairer le commentaire de la Vie de Syméon par quelques recherches sur les lieux mêmes que le Saint avait illustrés par sa carrière ascétique et la fondation d'un grand monastère.

Elle complit sa tâche en septembre 1965 (cf. J. Lafontaine-Dosogne, *Itinéraires archéologiques sur le monastère et sur l'iconographie de S. Syméon Stylite le Jeune*, parus en 1967 dans la Bibliothèque de *Byzantion*).

Notre *Bios* apparaît comme une des productions les plus remarquables de l'hagiographie byzantine. Il est riche en précieuses informations sur l'histoire, la société et la vie religieuse d'Antioche au VIe siècle.

Quant à la Vie grecque de S. Marthe, il est certaine que son auteur a connu et utilisé la Vie ancienne de S. Syméon, quoiqu'il n'en fasse jamais mention. La date de son ouvrage ne paraît guère éloignée du début du VIIe siècle. Le caractère de la composition et le credit de ce «roman historique, de caractère très artificiel» fut étudié déjà dans le tome I (p. 69-92).

Cette recherche est complétée assez largement et parfois rectifiée par le commentaire qui accompagne le texte grec.

T. ŠPIDLÍK S.I.

Historica

A. P. VLASTO, *The Entry of the Slavs into Christendom. An introduction to the medieval history of the Slavs*, Cambridge University Press 1970, pp. XII — 435, con una carta geografica.

In questo libro Vlasto presenta la storia della diffusione del cristianesimo tra i popoli Slavi ad opera dei missionari provenienti sia dall'Occidente sia dall'Oriente e delle vicende politico-ecclesiastiche e culturali dei Paesi slavi nei primi secoli seguenti l'accettazione e il

consolidamento del loro cristianesimo. Egli dedica i primi due capitoli alla storia dell'insediamento degli Slavi nell'impero bizantino e nell'Europa Centrale (Baviera, Carinzia, Avaria, Moravia). Nei seguenti capitoli tratta separatamente la cristianizzazione degli Slavi occidentali (Boemia, Polonia e Slavi nella Germania Settentrionale), degli Slavi balcanici (Bulgaria, Croazia e Dalmazia, Serbia, Bosnia e l'eresia dei Bogomili) e degli Slavi orientali (Russia). Nell'ultimo capitolo esamina gli inizi del monachesimo presso gli Slavi ortodossi.

Dalla lettura del libro non risulta chiaramente a quali lettori Vlasto intendeva destinare la sua opera -- agli studenti principianti o agli studiosi specialisti. Se voleva offrire agli studenti principianti una concisa introduzione alla storia medievale dei popoli slavi, come dice il sottotitolo, allora il libro contiene parecchie inesattezze e troppe ipotesi discutibili, diverse dalle soluzioni generalmente accettate dagli studiosi. Vi sono anche molte espressioni e frasi latine e slave non tradotte e non spiegate, lo stile e l'argomentazione dell'Autore sono spesso altro che facili e chiari.

Quanto agli studiosi specialisti, essi non hanno bisogno della introduzione generale nella storia medievale slava e le ipotesi e le nuove interpretazioni degli avvenimenti date dall'Autore, non vi sono abbastanza documentate e discusse. Per esempio: Metodio, prima di entrare nel monastero, sarebbe stato sposato e avrebbe avuto figli (p. 34); Costantino avrebbe incominciato a lavorare sulla composizione dell'alfabeto slavo e sulla traduzione dei libri liturgici già nell'855 nel monastero sull'Olimpo nella Bitinia (p. 38); Metodio sarebbe morto la domenica di Pasqua dell'885, anche se la Vita slava di Metodio dice espressamente che questo è avvenuto il terzo giorno dopo la domenica delle Palme (p. 77), ecc.

L'Autore espone assai bene le difficoltà della cristianizzazione degli Slavi causate dalle rivalità politiche e ecclesiastiche dell'Occidente e dell'Oriente. Però egli non mette chiaramente in evidenza le cause più profonde di queste difficoltà. Infatti il cristianesimo che i popoli slavi incontrarono sul loro cammino storico non era quello semplice della primitiva predicazione apostolica, ma quello sviluppatosi attraverso i secoli teologicamente, liturgicamente e giuridicamente. Esso aveva ormai la propria struttura gerarchica ben organizzata e ramificata, collegata con quella statale, in occidente col sistema feudale germanico, in oriente con l'impero bizantino. Accettare il cristianesimo latino o bizantino non significava per gli Slavi solo accettare una nuova religione, ma anche operare una scelta culturale e politica, che talvolta poteva portare con se la paerdita della propria indipendenza politica e perfino della propria esistenza etnica.

La soluzione felice di questi problemi fondamentali fu offerta agli Slavi dai SS. Cirillo e Metodio nella Grande Moravia. La lingua slava elevata da essi alla lingua letteraria e liturgica salvaguardava la fisionomia etnico-culturale degli Slavi di fronte all'Occidente germanico e l'Oriente bizantino e dava loro la possibilità di assimilare gli elementi loro più convenienti da ambedue le parti. La propria

completa organizzazione gerarchica appoggiata direttamente alla Sede Apostolica Romana, garantiva agli Slavi l'autonomia ecclesiastica nel seno della Chiesa universale, allora necessaria loro per evitare il pericolo che la subordinazione ai centri gerarchici situati negli altri stati diventasse uno strumento della subordinazione politica degli Slavi ai sovrani stranieri.

Anche se le avverse vicende politiche della Grande Moravia impedirono la piena realizzazione di questa opera, tuttavia la eredità dei Santi Cirillo e Metodio non perì interamente, ma sopravisse almeno la loro opera liturgica e letteraria, anche se in diverso grado presso i singoli popoli slavi. Nel libro di Vlasto questo aspetto dell' opera cirillo-metodiana non è abbastanza sottolineato e valutato e questo poi si ripercuote negativamente sulle sue interpretazioni e valutazioni delle ulteriori vicende storiche del cristianesimo nei singoli Paesi slavi.

L'Autore si è servito dell'abbondante e buon materiale bibliografico. Se lo avesse utilizzato più criticamente e più attentamente, avrebbe potuto scrivere un'opera molto più completa e approfondita.

G. Olšr S.J.

A. G. Velykyi ČSVV, *Z litopysu chrystyjans'koi Ukrainy*, knyha IV: XVI - XVII st. Vydavnyctvo OO. Vasylijan, Rym 1971, pp. 279.

In questo volumetto, già il quarto della serie, il P. Velykyj raccoglie le sue conferenze sulla storia della metropolia di Kiev nei secoli XVI - XVII. L'autore, ben noto agli studiosi della storia per le sue edizioni critiche delle fonti riguardanti la storia della metropolia di Kiev conservate nell'Archivio della Congregazione « de Propaganda Fide », dedica queste conferenze al periodo che va dal 1590 al 1625. Sono gli anni più importanti per le sorti della metropolia di Kiev, perché allora la sua gerarchia per salvare la Chiesa dagli effetti disastrosi della propaganda protestante aveva deciso di riprendere la comunione con la Sede Apostolica Romana. Il Patriarcato di Costantinopoli, dal quale allora essa dipendeva, oppresso dalla dominazione turca, non era in grado di offrire alcun aiuto efficace alla gerarchia, che si sforzava di superare i danni causati dall'apostasia delle numerose famiglie nobili e cittadine, determinanti per la sopravvivenza della Chiesa nell'ambito politico-sociale dello Stato Polono-lituano di allora.

Il metropolita con i vescovi e con i laici più illuminati vedevano, come la Chiesa latina in Polonia sotto la guida di Roma attraverso le riforme si sollevava dalla decadenza e riguadagnava le famiglie passate al protestantesimo e perciò hanno deciso di appoggiarsi anche essi alla Sede Apostolica per rinnovare la propria Chiesa. Questa scelta fu sancita con la proclamazione del ritorno alla comunione col Pontefice Romano, fatta al Sinodo di Berest nel 1596. Nel volumetto

sfilano davanti al lettore i principali protagonisti degli avvenimenti di questo periodo, sia quelli favorevoli sia quelli contrarii al ristabilimento della comunione con Roma: il re Sigismondo III, i metropoliti Rahoza, Potij, Ruts'kyj, Borec'kyj; i vescovi Terlec'kyj, Balaban, Smotryc'kyj, S. Giosafat Kuncevič; il riformato Ordine dei Basiliani, il principe Ostrožskyj e altri. Vengono esposti e analizzati i problemi nati dalle loro prese di posizione favorevole o contraria al Sinodo di Berest.

Benché le conferenze di carattere divulgativo sono destinate ai larghi strati di lettori, esse tuttavia offrono una concisa e solida informazione storica sulle persone e sugli avvenimenti degli anni 1590 - 1625. Il titolo del volumetto « Dalle cronache dell'Ucraina Cristiana » è senz' altro più ristretto del contenuto, che abbraccia le vicende e i problemi dell'intera metropolia di Kiev, la quale, oltre gli Ucraini, comprendeva allora anche i Biancoruteni e altri.

G. Olšr S.J.

Francis Dvorník, *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius.* Rutgers University Press, New Brunswick - New Jersey 1970, pp. XVII — 485. Con due carte geografiche, due piante, 19 illustrazioni.

Con questo libro, presentato dalla prefazione di Peter Charanis, Dvorník ritorna al tema delle sue prime maggiori opere storiche - *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle* (1926) e *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* (1933). L'interesse per il contributo dei SS. Cirillo e Metodio alla cristianizzazione e alla cultura dei popoli slavi portò Dvorník ad approfondire sempre più la conoscenza dell'ambiente politico-ecclesiastico bizantino, nel quale si formarono Costantino e Metodio e ciò lo condusse anche alla sua opera più importante per gli studi bizantini, quella sullo scisma di Fozio, il quale ebbe parte determinante nella vita e nella missione storica di essi. Difatti i problemi del cristianesimo slavo e la sua connessione col mondo bizantino sono il perno di tutta la opera storica di Dvorník.

Nel presente libro, dopo il capitolo sull'attività dei missionari bizantini, romani e franchi presso i popoli slavi, Dvorník si occupa della formazione e dell'attività del giovane Costantino a Bisanzio. Un capitolo è dedicato alle vicende della Grande Moravia prima della missione bizantina, poi segue quello sull'invio di Costantino e Metodio in Moravia e sulla loro opera missionaria e letteraria. I capitoli quinto e sesto trattano dell'atteggiamento di Roma verso la missione in Moravia e dell'attività di Metodio nominato dal Papa arcivescovo per i Moravi. Nei tre ultimi capitoli Dvorník si occupa dell'influsso esercitato dalla opera letteraria e liturgica cirillometodiana e dei loro discepoli sui singoli popoli slavi. Nei tre capitoli dell'Appendice sono

trattate alcune questioni marginali: le missioni di Costantino e di Fozio presso gli Arabi; la sopravvivenza della cultura romana nella Pannonia, nel Norico e le sue tracce lasciate in Moravia; la via seguita da Costantino e Metodio per giungere in Moravia.

Seguono più di cento pagine di note, nelle quali, oltre i riferimenti alle fonti, si discutono anche le opinioni degli altri autori sui problemi minori connessi con gli argomenti principali trattati nei singoli capitoli. Le 45 pagine della bibliografia delle fonti e delle opere chiude il volume. Le due carte geografiche, due tavole con le piante delle chiese scoperte nei recenti scavi fatti sul territorio della Grande Moravia, otto pagine con le riproduzioni dei più importanti oggetti trovati in essi, completano il libro.

Dvorník confessa che torna ad occuparsi della missione cirillometodiana non a causa dei nuovi documenti storici, ma a causa delle numerose e importanti scoperte archeologiche fatte nel territorio della Grande Moravia e anche nelle regioni balcaniche, teatro dell'attività dei due Fratelli e dei loro discepoli. La ricchezza e l'importanza del nuovo materiale archeologico hanno convinto Dvorník della opportunità di riesaminare alla luce di queste scoperte le vicende della missione cirillometodiana nella Grande Moravia. Dvorník in questa opera estende la sua indagine storica all'intero contributo dato da Bisanzio alla cristianizzazione dei popoli slavi e sull'influsso che esercitò l'opera religiosa e letteraria dei SS. Cirillo e Metodio non solo sulle sorti della Grande Moravia, ma anche sull'ulteriore sviluppo religioso e culturale dei singoli popoli slavi nei primi secoli della loro storia medievale. In questo libro Dvorník fa la sintesi delle sue numerose pubblicazioni su questi problemi, le completa alla luce delle nuove scoperte archeologiche, precisa e corregge, quando occorre, alcune sue opinioni e conclusioni precedenti.

Il pregio maggiore dell'opera di Dvorník è la utilizzazione delle numerosissime monografie e degli articoli scritti nelle lingue slave, anche in quelle meno diffuse. Ciò gli permette di esaminare i singoli problemi sotto tutti gli aspetti e in maniera esauriente. Dvorník, anche se completa e modifica alcune delle sue opinioni precedenti, generalmente le mantiene non solo sui problemi principali, ma anche su alcune questioni secondarie, e nelle note espone le ragioni di questa sua presa di posizione. Tuttavia alcune questioni, a parere mio, rimangono ancora aperte alla discusione, per esempio: se Cirillo e Metodio intendevano tornare dalla Grande Moravia definitivamente e direttamente a Costantinopoli senza recarsi a Roma; se Costantino-Cirillo si fece monaco soltanto a Roma; se egli è stato consacrato vescovo; chi è autore del cosiddetto Scholio al canone 28 del Concilio di Calcedonia; se e in che misura fu usata effettivamente la Liturgia di San Pietro in Moravia, ed altre.

Il valore dell'opera di Dvorník non è diminuito da alcuni errori ed alcune inesattezze, quasi inevitabili in uno studio su problemi tanto vasti e complessi. Per esempio: I cosidetti *Frammenti di Praga* difficilmente possono riferirsi alla Liturgia di San Pietro,

perché il *lychnikos* (*svetilen*) che contengono appartiene all'Ufficio bizantino del Mattutino e non della Messa (p. 113). Il papa Innocenzo III che avrebbe mandato nel 1218 un cardinale in Serbia per incoronare il re Stefano, era morto già il 16 settembre 1216 (p. 258).

Nonostante queste piccole deficienze Dvorník ha risolto definitivamente molti dei problemi discussi e la sua opera rimarrà per lungo tempo fondamentale per gli studi cirillometodiani. La lettura del libro di Dvorník dimostra chiaramente, che l'impero bizantino proprio attraverso le sue missioni presso i popoli Slavi, specialmente quella di Costantino e Metodio, non ostante le contingenti finalità politico-ecclesiatiche, lasciò l'impronta più profonda e duratura nella vita religiosa e culturale di una importante parte dei popoli d'Europa, che è viva ancora oggi.

Questo libro è uscito anche in lingua ceca con un saggio sulla vita e sulle opere storiche di Dvorník scritto da V. Vavřínek: FRANTIŠEK DVORNÍK, *Byzantské misie u Slovanů*, Praha 1970.

G. OLŠR S.J.

Gregorio PETROWICZ, *La Chiesa armena in Polonia*. Prima parte 1350-1624 (= Studia Ecclesiastica 12. Historica 8. Dissertationes 10). Istituto degli studi ecclesiastici, Roma 1971; XXII, 221 pag.

L'Autore di questo libro, esimio conoscitore della storia, ancora assai oscura, della Chiesa Armena in Polonia, divide questa in tre periodi sotto il punto di vista unionistico: quello relativo al potere spirituale dei patriarchi armeni (1350-1624), quello riguardante il processo di unione con la Sede di Pietro (1624-1686) e quello che va dall'unione fino ai tempi nostri (1681-1939). Del secondo periodo egli ha pubblicato nel 1950 un libro di 350 pagine nella nostra collana « Orientalia Christiana Analecta » (n. 135). Il primo periodo costituisce l'oggetto del presente studio.

Diciamo subito che la grandissima parte del volume è consacrato a ricercare e a determinare quali furono i vescovi in questi secoli e quali furono i termini cronologici del loro governo. L'esame accurato dei documenti archivistici (Archivio secreto vaticano, archivio di Propaganda Fide, quello del Castrum leopolense e quello dei PP. Mechitaristi di Venezia) e di manoscritti di diverse biblioteche come la discussione di studi fatti anteriormente permettono di stabilire la cronologia dei dodici presuli seguenti: Gregorio I il Grande (1361-74), Giovanni I Nasredinian (1380-1415?), Avedik (1441? - 1460?), Khačadur Ilovetsì (1461 - 1481?), Stefano I (1481? - 1492?), Kolust Stepanian (1515 - 1542?), Gregorio III Ananients Varaketsì (1551 - 1572), Barsam Astvazadurian (1575 - 1584?), Giovanni II Scovtsì (1598 - 1602?), Garabed Tulgurantsì (1606 - 1607), Mesrobio Caffat-

sì (1617? - 1624). Per ognuno dei vescovi l'Autore cerca a determinare la data della loro nomina o elezione, della loro consacrazione fatta dal catolicos di Sis fino alla metà del secolo XV e poi da quello di Echtmiadzin, e la data della conferma fatta dal re di Polonia.

A quello studio principale del libro l'Autore premette una breve descrizione della situazione politico-religiosa dell'ambiente in cui si svolse questa storia, e nelle ultime pagine aggiunge una narrazione documentata circa le iniziative ecumeniche del clero polacco di quel tempo e della risposta piuttosto riservata degli Armeni.

Il libro, pregevole per l'accurata ricerca storica, è arrichito da un' ampia bibliografia e da 24 interessanti illustrazioni.

A. RAES, S.J.

G. MATTEUCCI, *La Missione Francescana di Costantinopoli* (- *Biblioteca di Studi Francescani* 9), Firenze 1971, XV | 302 pages, 18 illustrations.

Anyone with an interest in the church history of the XIIth and XIVth centuries will be aware of the enormous missionary activity of the two new Orders of Friars, the Franciscans and the Dominicans. The popes, from Honorius onwards, made use of their services in all parts of the Church, but particularly on arduous and danger ous missions. They were papal nuncios to Morocco, the Levant, Byzantium, Russia, the Tartars. The accounts of their exploits and journeys read like adventure stories.

Fr Matteucci in this volume records the history of one sector of Franciscan endeavour between the years 1217 and 1585 -- in the *Vicaria orientalis*, which coincided very roughly with the territories of the Byzantine Empire of the late XIIth century. It originated with the birth of the Order and continued into the XVIth century and beyond. The first section of the book traces, as far as it is possible in it little documented beginnings, the development of the organisation of this *Vicaria* till the middle of the XVth century. The next two sections go back over the same period, not without some repetition, to describe at greater length the activities of certain outstanding personalities. The last section records the vicissitudes of the Franciscan convents after the capture of Constantinople in 1453 — how the Friars of Byzantium continued their zealous work where they could round the Aegean and the story of the mission of Caffa, destroyed in the Crimea in 1475; but resurrected in Pera and Istanbul.

This book could not have been written without an enormous amount of research. Each page has its quota of references to early accounts and chronicles of the Order. The result is a very reada-

ble history of Franciscan activity in the *Vicaria Orientalis*, which sets out a vast amount of detail in broad pictures of personalities and events. The Author's enthusiasm for his subject has made him dilate a little disproportionately on a few eminent Friars, e.g. John Parastron and the laments of Fra Bartolomeo da Giano. His references are very occasionally slightly inaccurate as when Norden's book is entitled *Das Papsttum und Byzantium* (for *Byzanz*). There are rare mistakes of fact, as when John V is made to tour France (which was done by his son, Manuel) and to return to Constantinople in 1370. Also the Author insists that Joanna of Savoy, who became Anna Empress of Byzantium, married Andronicus III with a papal dispensation and remained always firm in her Latin faith. He quotes many late writers in favour of his view and two contemporary papal documents. To me, these last seem to prove beyond doubt that the Pope refused to Joanna, as he did to all others, a dispensation to marry a 'schismatic'.

These faults are, however, slight compared with the scope and erudition of the whole work, which should be read by everyone who studies the history of the last centuries of the Byzantine Empire. A list of superiors of the mission, a long bibliography and a careful index complete a very satisfactory and highly interesting book.

J. Gill, S.J.

Sister Claudia Helen Popowich, SSMI, *To serve is to love, The Canadian story of the Sisters Servants of Mary Immaculate*, Toronto 1971, XXII + 356 pages; SSMI, 5 Austin Terrace, Toronto 178, Ont. Canada.

This is the history of the Ukrainian Sisters Congregation working among the Ukrainian and other settlers in Canada for the last 70 years. The Congregation of the Servants of Mary Immaculate was founded in 1892 in the Western Ukraine; the first four pioneers came across the ocean in 1902 to assist the Ukrainian emigrants in the Canadian Northwest. They found their first shelter in the attic over the sacristy of St. Joachim's church in Edmonton, Alberta; in 1903 they moved to their first convent in Mundare. Their courage, perseverance and spirit of sacrifice were remarkable. In the course of years they adjusted their ways of apostolate to new needs. Today most of the sisters are engaged in teaching and nursing. Their houses are today scattered in the three Prairie Provinces, since 1925 there is a convent in Quebec (Montreal). After 1937 the centre of their activity seemed to move to Ontario, where there are today 8 convents, the Academy of Ancaster and the Provincial's House in Toronto included. In 1935 they expanded their activity to the

USA; thanks to the growth of houses and subjects, an autonomous American Province was created in 1959. The Community has passed during the last ten years through a period of restlessness, like other congregations and orders, but in spite of inevitable losses it has been strengthened internally.

The source-foundation of the work is excellent. Diares, correspondence of sisters, priests and bishops of both rites and newspaper articles are used. The list of archives consulted is impressive. This is a work of *haute vulgarisation* in the best sense of the word, being destined for the general public, though it retains all the qualities of scholarly presentation with accurate references.

Hardly anything could be added to the objectivity of the work. One may have some reserves only on *Appendices A* and *B*, some remarks of Ukrainian history in general, that are, however, not from the pen of Sister Claudia. Other *Appendices*, notably the maps and statistics enhance the value of the book. The style is pleasant, though kept somehow in a continuous elevation. The title of the work and even the titles of the chapters (A time to plant, a time to seek, a time to build etc) were probably inspired by Ecclesiastes, ch. 3.

J. KRAJCAR S.J.

Analecta Ordinis S. Basilii Magni, vol. VII (XIII), fasc. 1-4, Romae 1971, x - 572 pages. PP. Basiliani, Roma, Via S. Giosafat 8.

The volume is divided into four parts: Articles, *Collectanea*, containing publications of source material, *Miscellanea*, a collection of six shorter contributions and *Bibliographia*.

The title of B. KORČMARIK's article *The Kiev-Pečersk monastery and the christianization of the European East* promises more than the article gives. The author, who discusses how Kievan Rus and Kievan Christianity came about, shows critical acumen, but he lingers on these problems too long. The critical approach deserts him when he starts elaborating his proper theme. So the biographical sketch of Anthony of Pečersk taken from the *Paterik* (quoted here in the second-rate translation of Viktoro.a, not in Abra.no.ič's edition) is left without comment. The account of Leontij of Rostov martyrdom is taken from Vlasovskij, instead from the sources. Even the fact of violent death of this great missionary Bishop should be questioned. Better sources speak of a peaceful death. Throughout the whole article the basic difference of source and secondary material is neglected.

Fr. I. NAZARKO OSBM, who writes on *James Suša - Bishop of Kholm (1680-1687)*, does not intend to draw a portrait of this great Ruthenian Bishop, but to note, quote and sift every bit of informa-

tion that could be found about him. Hence basically a heuristic problem. In the *Collectanea* Fr. Nazarko publishes three *Elogia* on Suša, taken from the Vatican Archives, *Fondo Garampi*, No 20. The first *Elogium* is the most important, because later it was commented on by another Basilian of Kholm.

Fr. M. WAWRYK OSBM by his article *Philosophical and theological studies in the Rutheno-Ukrainian Basilian Province in the 18th century and the manuals used*, enters the unexplored and challenging field of the history of Basilian theological training. The printed sources as well as the manuscript material from the monastery of Lavriv and from the Vatican Library are used. Forty-eight treatises of Theology and Canon law and fourteen works of philosophical character are listed and annotated. It would be interesting to know whether these manuals and lectures of Basilian profesors are mere adaptations of Western manuals, or are at least occasionally tempered with true Eastern tradition.

Rev. C. PAP, *Spiritual chants in Transcarpathia*, traces the origin and character of paraliturgical texts chanted by Eastern Catholics in Transcarpathia. The liturgical purists frowned upon these innovations, though they enriched the devotional life of the faithful and came from their very heart. The author gives a list of manuscript and printed collections of the spiritual chants in Transcarpathia.

Fr. B. PEKAR OSBM deals in his wellbalanced article, *The Basilian reform in Transcarpathia*, with the reasons why the reform, that was initiated in Galicia in 1882, was not extended to territories controlled by the Hungarians until as late as 1921. In the *Collectanea* the pertinent documents are added from the Archives of the Oriental Congregation and from the Archives of the Order.

The *Collectanea* contain also *The Project of the suppression of the Ruthenian rite*, an anonymous work probably from the end of the 17th century. It has been published earlier, but this edition, prepared by the Very Rev. A. WELYKYI OSBM is made from a copy preserved in the Vatican Archives, *Nunz. Pol.* 334/III.

The *Miscellanea* gather six shorter contributions by the following authors: O. HORBAČ, A. PETRANI, A. PEKAR OSBM, I. NAZARKO OSBM, N. VOIAKOVSKYI. D.M. HORNIATKEVYČ, I. I. PATRYLO OSBM.

The *Bibliographia* has two main sections: the first section presents a classified and annotated bibliography of the history of the Basilians from the years 1950-1970, prepared by Fr. M. WAWRYK, one of the most expert historians of the Order.

The second section is a chronological survey of works and articles dealing with Ukrainian history and culture from 1954 to 1969.

J. KRAJCAR S.J.

Joshua PRAWER, *Histoire du Royaume Latin de Jérusalem*, Tome, II (traduit de l'hebreu par G. NAHON), Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1970, 612 S., 12 Karten, 29 Illustrationen.

Den 1. Band dieses sehr aufschlussreichen Werkes eines Professors an der Jüdischen Universität in Jerusalem haben wir bereits in dieser Zeitschrift besprochen (OCP 37 (1971) 270).

Dem V. kommt es nicht darauf an, die kriegerischen Ereignisse der Kreuzzüge erneut zu schildern, die bereits oft genug behandelt wurden, seine Aufmerksamkeit ist vielmehr auf die innere Entwicklung der Kreuzfahrerstaaten und die Gründe ihres Niedergangs gerichtet.

Der vorliegende 2. Band handelt über die Geschichte des Lateinischen Königreiches Jerusalem von der Einnahme der Stadt durch Saladin (1187) bis zum Fall von Akkon, der letzten Besitzung der Kreuzfahrer auf dem Festlande (1291). Es ist dies für das Königreich eine Zeit des unaufhaltsamen Verfalls bis zum endgültigen Untergang.

Dem 3. Kreuzzug (1189-1192) gelang es nach dem Desaster von Hattîn (1187), einen schmalen Küstenstreifen zurückzuerobern, der als Basis für eine Ausdehnung nach Osten hin — durch einen neuen Kreuzzug — gedacht war. Der erhoffte Kreuzzug blieb jedoch aus. Nur dem exkommunizierten Kaiser Friedrich II. gelang es, obwohl er nur mit ein paar hundert Mann gekommen war, durch geschickte Verhandlungen mit dem Sultan von Ägypten, al-Malik al-Kâmil, vorübergehend (von 1229 bis 1244) Jerusalem wiederzugewinnen. Nur die politische Rivalität zwischen den Nachfolgern Saladins machte diesen sehr prekären Erfolg möglich. Der V. widmet dem Ereignis ein sehr instruktives Kapitel (S. 175-213). Dem exkommunizierten Kaiser gelang es, einen Waffenstillstand mit den Moslems zu schliessen, aber eine Versöhnung mit der Römischen Kirche brachte er nicht zustande, wofür — nach der Darstellung des V. — die Intransigenz des damaligen lateinischen Patriarchen von Jerusalem und Päpstlichen Legaten Gerold die Hauptursache war.

Die lateinischen Besitzungen im Hl. Land dienten als Ausgangspunkt für die Eroberung Ägyptens, das damals das Zentrum der islamischen Macht war. Nur so dachte man, das Königreich von Jerusalem sichern zu können. Der Plan gelang nicht. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts gab man den Gedanken, Ägypten zu erobern auf und begann überhaupt an der Möglichkeit der Erhaltung des Königreichs zu zweifeln und an der Kreuzzugsidee irrezuwerden.

Der V. geht den Gründen des Niedergangs der Kreuzzugsideologie in einem ausführlichen Kapitel eingehend nach (375-395). Er sieht sie unter anderm in der politischen Verfälschung der Kreuzzugsidee auch durch die Päpste, die schliesslich den "Kreuzzug"

gegen ihre politischen Gegner, die Hohenstaufen, predigten. Der V. lässt es wohl an Verständnis für den « Kreuzzug » gegen die Albigenser fehlen, deren sozialrevolutionäre Haltung ein gewaltsames Vorgehen gegen sie verständlich machte. Es spielten für den Niedergang der Kreuzzugsbegeisterung — so der V. — aber auch andere Gründe eine Rolle, so die soziale und wirtschaftliche Entwicklung Europas im 13. Jahrhundert, die eine Auswanderung in das ferne Hl. Land nicht mehr als sinnvoll erscheinen liess. Das lateinische Königreich im Osten ging schliesslich aus Mangel an Menschen zugrunde. Das Aufkommen der Nationalstaaten in Europa liess zudem das Interesse für die gemeinsame europäische Aufgabe der Kreuzzüge schwinden.

Der Professor an der Jüdischen Universität von Jerusalem ist naturgemäss sehr an der Geschichte der jüdischen Einwanderung ins Hl. Land interessiert. Er bringt ein eigenes, ausführliches Kapitel über « die Juden im 2. Königreich von Jerusalem » (S. 397-418). Die Verfolgung der Juden in Europa, die sich im 13. Jahrhundert verstärkte, trieb viele zur Auswanderung in das gelobte Land. Von den Verhältnissen der einheimischen Christen hören wir recht wenig, da der V. daran nicht interessiert ist.

Im ganzen bietet dieser 2 Band der Geschichte des Lateinischen Königreiches von Jerusalem nicht wenige neue Einsichten in die verwickelten Probleme der Kreuzzüge und der Kreuzfahrer-Staaten.

W. DE VRIES S.J.

P. A. ARCE OFM, *Documentos y Textos para la historia de Tierra Santa y sus Santuarios, 1600-1700*, Tomo I: 1600-1622 (= Ex Archivis Custodiae Terrae Sanctae 7), Jerusalem 1970, 131 + 406 S., 17 Illustrationen und 21 Photos türkischer Dokumente.

Es ist nicht Absicht des V., eine Geschichte des Hl. Landes zu schreiben, sondern das unerlässliche dokumentarische Material dazu zu liefern. Dieser 1. Band behandelt die Zeit von 1600 bis 1622, also bis zur Gründung der Propaganda.

Die Dokumente und Texte werden jeweils in der Originalsprache wiedergegeben: in Deutsch, Französisch, Griechisch, Englisch, Italienisch, Lateinisch, Portugiesisch und in verschiedenen anderen Sprachen. Nur die türkischen Dokumente sind ins Französische übersetzt. Ein grosser Teil von ihnen wird aber am Ende des Werkes in photographischer Wiedergabe geboten.

Der Sammlung der Dokumente und Texte ist eine umfangreiche Einleitung vorausgeschickt (131 S.), die vier Teile umfasst: Der 1. Teil stellt die Quellen der Sammlung dar, der 2. behandelt die wichtigsten Geschichtsschreiber des Hl. Landes, der 3. beschreibt die allgemeine Lage des Ottomanischen Reiches zur behandelten Zeit,

der 4. endlich gibt ein systematisches Resumé des Inhalts der veröffentlichten Dokumente.

Diese betreffen die Heiligtümer vor allem in Jerusalem, Bethlehem und Nazareth, die Lage der Franziskaner im Ottomanischen Reich und die verschiedenen Riten der einheimischen Christen.

Die mit zahlreichen sehr nützlichen Anmerkungen versehene Herausgabe der Dokumente und Texte umfasst 379 Seiten, dazu kommen noch eine umfangreiche Bibliographie, ein Index der Namen und eine Zeittafel der Dokumente. Diese sind zum grössten Teil päpstliche oder königliche Diplome und Firmane des Sultans. Dazu kommen offizielle und private, bisher unveröffentlichte Briefe und eine Anzahl von bereits veröffentlichten, aber seltenen Texten. Warum hier auch in der sehr bekannten Sammlung von A. Rabbath vorhandene Texte aufgenommen wurden, ist nicht recht verständlich. Das ganze mit grosser Sorgfalt gearbeitete Werk bietet ein unentbehrliches Hilfsmittel zur Erforschung der Geschichte des Hl. Landes.

W. DE VRIES S.J.

Hans GROTZ, *Erbe wider Willen, Hadrian II. (867-872) und seine Zeit*, Hermann Böhlaus Nachf., Wien-Köln-Graz 1970, 356 S.

Über einzelne Ereignisse, die in die Regierungszeit Hadrians II. fallen, ist schon viel geschrieben worden, so über die hl. Slawenapostel Cyrill und Methodios, über den Fall des Photios und über den Streit um die Ehe Lothars II. Aber eine zusammenfassende Biographie des Papstes, der in diese und andere Geschehnisse verwickelt war, lag bislang noch nicht vor. Hans Grotz hat sie mit viel Fleiss und grossem Einfühlungsvermögen in die Persönlichkeit Hadrians und sein Eingreifen in die oft sehr verschlungenen Ereignisse geschaffen. Das Buch ist flüssig geschrieben und liest sich leicht und angenehm; es will durchaus keine Apologie eines Helden sein, aber es zwingt doch dazu, die harten Urteile mancher Historiker über diesen Papst zu revidieren. Der V. betitelt sein Werk sehr treffend: « Erbe wider Willen ». Er weist auf, wie Hadrian mehr als einmal einfach gezwungen war, die harte Politik seines Vorgängers fortzusetzen, so im Fall des Photios, obwohl sein milderer Charakter ihn in andere Richtung drängte. Hadrian selbst hat sein Regierungsprogramm einmal so formuliert: « mit Milde ausführen, was jener (Nicolaus I.) mit Schärfe begann » (S. 139). Er war zu Kompromissen geneigt. Der V. stellt jedoch mit Recht fest, dass kein Fall aufzuweisen ist, wo Hadrian in seiner Kompromissbereitschaft die Grenzen des sittlich Zulässigen missachtet hätte (S. 26). Grotz urteilt einmal sehr treffend über Hadrian: « Er zog es vor, wenn immer es anging, ein Hirt zu sein statt ein Gebieter » (S. 313). « Er war kein Kraftmensch und erst recht kein Genie » (S. 305).

Seinen Weitblick bewies Hadrian vor allem durch die Billigung der slawischen Liturgie, wie sie Konstantinos und Methodios vorschlugen. Die beiden Slawenapostel wären mit ihrem kühnen Plan schwerlich durchgedrungen, wenn sie auf dem Stuhl Petri noch Nicolaus I. angetroffen hätten (S. 163). Grotz nennt treffend die Gutheissung der slawischen Liturgie durch Hadrian « eine Sternstunde, eine Epochenwende der ganzen Kirchengeschichte » (S. 13).

Die Sache des Photios führte Hadrian im Sinne seines Vorgängers weiter. Die öffentliche Meinung in Rom wollte an den Entscheidungen Nicolaus' I. nicht das Geringste geändert sehen (S. 189). Die römische Synode vom Juni 869 verurteilte den Photios, ohne dass ihm und seinen Anhängern eine Möglichkeit zur Verteidigung gegeben worden wäre. Das Urteil des V. über Photios ist im ganzen sehr ausgewogen und verständnisvoll für die ohne Zweifel bedeutende Persönlichkeit des von der orthodoxen Kirche als Heiligen verehrten Patriarchen von Konstantinopel. Grotz wehrt sich mit Recht gegen die Einstellung mancher katholischer Autoren, die sie alle Aussagen des Photios in Zweifel ziehen und seinen Gegnern aufs Wort glauben lässt (S. 61). Er hätte freilich erwähnen sollen, dass Photios bei seiner Weihe sich nicht an den mit den Ignatianern ausgehandelten Kompromiss hielt. (Vgl. P. Stephanou, *La violation du compromis entre Photius et les Ignatiens*, in Or. Chr. Per. 21 (1955) 291-307.)

Die Affaire des Photios endete mit einem Triumph Roms auf dem 4. Konzil von Konstantinopel (869/70) der sich freilich auf die Dauer als ein Pyrrhus-Sieg erwies. Schon die strikte Ablehnung der Forderungen Roms auf Jurisdiktion in Bulgarien war eine schwere Niederlage. Die ganze Bulgaren-Politik Hadrians war unglücklich. Er hielt diese unter Vorwänden hin, als sie von ihm die Ernennung eines Erzbischofs mit weitgehenden Vollmachten erbaten, und trieb sie so Konstantinopel in die Arme. Grotz nennt dies den verhängnisvollsten Fehler im Pontifikat Hadrians II. (S. 209). Noch demütigender für den Hl. Stuhl war die Behandlung seiner Legaten auf der Rückfahrt, da man ihnen ihre Dokumente durch Piraten rauben liess. Am Ende musste der Nachfolger Hadrians, Johannes VIII., auf dem photianischen Konzil 879/80 in die Rehabilitierung des Photios einwilligen. Die ganze Angelegenheit hat die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel auf die Dauer vergiftet. Daran war nicht Photios allein schuld, sondern auch die Überspitzung der Primatsansprüche durch Nicolaus I. sowohl wie durch seinen Nachfolger. Das hebt der V. gut hervor. Rom stützte sich bei seinen Interventionen gegen Photios völlig zu Unrecht auf den canon 9 von Chalkedon (S. 86). Die Pseudo-Isidorischen Dekretalen haben bei den übertriebenen Forderungen Roms dem Osten gegenüber eine verhängnisvolle Rolle gespielt (S. 305/306). Wenn Nicolaus die Synode gegen Ignatios von 859 als ungültig verwarf, weil sie ohne das Einverständnis Roms abgehalten worden sei, so liess sich dies nur durch die falschen Dekretalen begründen, von denen der Osten natürlich nichts wissen wollte (S. 66 und Anm. 83).

Die Tendenz Roms, seine Primatsrechte immer mehr auszuweiten, hat auch im Westen energischen Widerstand gefunden, so vor allem bei dem König des Westfrankenreiches, Karl dem Kahlen, und bei dem Metropoliten Hincmar von Reims (s. S. 271.264).

Trotz allem ist das Urteil des V. über Hadrian im ganzen sehr positiv. Er schreibt: « Dennoch hat Hadrian auf seinem exponierten Posten trotz der sich überstürzenden Geschehnisse und angesichts der vielfältigen Probleme kaum einmal versagt, ja sich zuweilen der herrschenden Mentalität überlegen gezeigt. So viel wird man aus heutiger Sicht zugeben müssen, und das ist nicht wenig » (S. 305).

Das Werk des V. ist ein sehr wertvoller Beitrag zur Papstgeschichte. Mancher wird nicht allen seinen Urteilen zustimmen. Aber man muss zugestehen dass er sie gut begründet und mit reichem Quellenmaterial belegt.

W. DE VRIES S.J.

Cléobule D. TSOURKAS, *Germanos Locros, archévêque de Nysse et son temps (1645-1700)*. Contribution à l'histoire culturelle des Balkans au XVIIe siècle, Institut d'études balkaniques, Thessalonique 1970, pp. 120 e 6 tavv. f.t.

L'occasione di questo lavoro si deve a un problema di storia della cultura romena: quando esattamente e da chi fu fondata l'Accademia Greca di Bucarest, della quale è noto solo che risale agli ultimi decenni del secolo XVII? Il problema diventa più interessante quando si considera che l'Università odierna di Bucarest va considerata come ' figlia ' di quell'Accademia.

Il Tsourkas s'è occupato della questione in un articolo pubblicato nei *Balkan Studies*, VI (1965), pp. 265-280. In questo lavoro non la tratta direttamente, ma indirettamente, perché l'argomento centrale è costituito da uno dei personaggi che contribuirono di più alla vitalità dell'Accademia: Germano Locros o d'Etolia, nato verso il 1610/15, discepolo del filosofo Teofilo Coridaleo, e metropolita di Nissa negli anni 1645-1700.

Le fonti studiate dal Tsourkas sono specialmente le epistole inviate da Germano a vari amici e note finora soltanto da magre notizie del Sathas e del Gedeon. Per l'utilizzazione storica di tali epistole, il Tsourkas ha dovuto tracciare le biografie dei vari corrispondenti di Germano, i quali sono tre noti ecclesiastici ortodossi, simpatizzanti, se non seguaci, del patriarca calvinista Cirillo Lukaris, deposto ed assassinato nel 1638. Sono: Nettario, patriarca di Gerusalemme; Neofito, metropolita di Adrianopoli; Giovanni Cariofilli, grande logoteca della Grande Chiesa (pp. 17-35). Alle loro biografie segue quella, molto più sviluppata e documentata, di Germano, del quale si vengono a conoscere tanti particolari sia sulla sua attività ecclesiastica sia sulla sua opera di dotto letterato (pp. 37-61). I suoi rapporti

con l'Accademia Greca di Bucarest traspaiono proprio dai dati biografici che il Tsourkas riesce a ribruscolare da varie fonti. Poggiandosi su indizi o asserzioni categoriche degne di attenzione, egli sostiene che l'Accademia fu fondata tra il 1672 e il 1673 e che Germano, amico del Principe Şerban Cantacuzino, ne fu molto probabilmente uno dei primi docenti (p. 66). Uno degli argomenti più forti è ricavato da un accenno a Germano, contenuto nella prefazione alla traduzione romena della Bibbia, edita a Bucarest nel 1688.

A queste ricerche, le quali mettono in evidenza altri particolari storici finora ignoti o poco noti, segue una serie di appendici: il regesto di 26 lettere di Germano al suo amico Neofito di Adrianopoli (conservate nel ms. 553 del Metochio del Santo Sepolcro al Fanar), prima in francese e del Tsourkas (pp. 79-89) e poi in neogreco, ma di M. I. Manousakas (p. 118-120); l'edizione con sunto in francese di 9 lettere di Germano e di suoi amici (tratte dal ms. gr. 974 dell'Accademia Romena di Bucarest) (pp. 90-117); una pagina di John Covel, che illumina qualche aspetto della vita di Germano (pp. 116s.). Infine si hanno sei tavole con fotocopie di 5 lettere.

Il contributo del Tsourkas è prezioso sia per i nuovi dati che assoda sia per le ricerche ulteriori che suggerisce ai balcanologi e ai cultori di storia ecclesiastica ortodosso post-bizantina.

C. Capizzi S.J.

H. Wada, *Prokops Rätselwort Serinda und die Verpflanzung des Seidenbaus von China nach dem oströmischen Reich*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, 1970, pp. VI-101.

È difficile ignorare l'episodio romanzesco dell'introduzione dei bachi da seta a Bisanzio, all'epoca di Giustiniano I (527-565). Secondo Procopio di Cesarea, i protagonisti dell'episodio sarebbero stati dei monaci non meno intraprendenti che devoti; secondo Teofane di Bisanzio, invece, l'eroico contrabbandiere sarebbe stato un persiano, ma non ci dice se monaco o laico. Fatto sta che, dal secolo VI in poi, Bisanzio produsse ed esportò seta e tessuti serici in grandi quantità; e, poiché la seta era monopolio di Stato, non è difficile immaginare il volume degli introiti nelle casse imperiali.

Un episodio che rese Bisanzio indipendente dall'Asia in un settore commerciale simile, non poteva sfuggire alla curiosità problematica della storiografia moderna. Uno degli aspetti più dibattuti dell'episodio è l'identificazione del Paese asiatico donde i bachi vennero contrabbandati a Bisanzio. Dove collocare precisamente la *Serinda* di cui parla Procopio (*De bello goth.* IV, 17) o la Terra τῶν Σηρῶν, come la chiamava Teofane di Bisanzio nella sua *Storia*, a noi nota soltanto attraverso un breve riassunto del patriarca Fozio (*Biblioth. cod.* 24: PG 103, 137)?

Finora gli studiosi hanno affacciato due ipotesi, schierandosi o per l'isola di Ceylon o per il Khotan, a oriente del Mar Caspio. In questa tesi l'A. mostra la fragilità scientifica di tali identificazioni e ne propone una terza: la Serinda o la Terra τῶν Σηρῶν sarebbe la zona dell'odierno Gurgan, sulla sponda sud-orientale del Mar Caspio. Il Wada tiene a sottolineare che egli non intende offrire una soluzione definitiva del problema, ma soltanto apportare un contributo alla sua soluzione.

Gli argomenti su cui egli fonda la sua disanima contro le identificazioni precedenti e a favore della propria, sono di varia natura: linguistica, storico-letteraria, storico-commerciale, fisico-geografica. Per formulare tali argomenti e dar loro forza probante ha dovuto impegnarsi, fra l'altro, in una ricerca in sei capitoli sulla storia della produzione della seta in Cina e nell'Asia Centrale e sulla storia della sua esportazione verso l'Occidente in epoca pre-romana, romana e protobizantina.

L'A. ha, ovviamente, esaminato tutte le fonti greche, latine e arabe già note, come pure la vasta letteratura relativa al tema svolto. Ma uno dei pregi maggiori del suo lavoro sta nell'uso di fonti cinesi e di studi moderni giapponesi nella loro lingua originale.

Dalle pagine scarne, ma chiare e vigorose di questa tesi, traspare una notevole maturità scientifica e un'erudizione sul mondo greco-romano, che sorprende davvero in un giovane cittadino del Paese del Sol Levante.

C. Capizzi S.J.

E. A. Skuvaras *'Ολυμπιώτισσα. Περιγραφὴ καὶ ἱστορία τῆς Μονῆς, ἡ βιβλιοθήκη καὶ τὰ χειρόγραφα — Κατάλογος τῶν κωδίκων, ἀναγραφαὶ καὶ χρονικὰ σημειώματα, ἀκολουθία Παναγίας 'Ολυμπιοτίσσης, ἔγγραφα ἐκ τοῦ ἀρχείου τῆς Μονῆς* (1336-1900) [— 'Ακαδημία 'Αθηνῶν — Κέντρον ἐρεύνης τοῦ μεσαιωνικοῦ καὶ νέου ἑλληνισμοῦ], 'Αθῆναι 1967, pp. 17-638, 168 figure nel testo, 2 cartine, 29 tavv. f.t.

Olimpiotissa è il nome di un santuario con relativo monastero, situato quasi alla periferia della cittadina greca di Elasson, nella Tessaglia. Il nome fa pensare a santuari famosi — anch'essi mariani — di Costantinopoli, come Blacherniotissa, Chalcopratissa, ecc. Ma, mentre in questi casi la denominazione si riferiva direttamente all'icona mariana venerata alle Blacherne o nella Chalkè, e quindi era l'icona a prendere il nome dal luogo, nel caso di Olimpiotissa pare che avvenga il contrario: è il luogo che riceve il nome dall'icona.

Comunque, oggi non abbiamo i documenti necessari per decidere questa ed altre questioni concernenti l'origine di Olimpiotissa. Possiamo dire soltanto che la chiesa e il monastero risalgono probabilmente a molti decenni prima del 1336, anno in cui è datato un cri-

sobollo di Andronico III Paleologo a favore di Olimpiotissa, il cui originale si conserva ancora nell'archivio del monastero.

La storia di Olimpiotissa finora è stata oggetto soltanto di qualche pagina frettolosa di dotti viaggiatori stranieri o di dotti locali. Lo Stuvaras è il primo che ne tenta una ricostruzione sistematica; ma è chiaro che tale tentativo sarebbe stato impossibile finché non si fossero indagate sistematicamente tutte le testimonianze ancora superstiti e pressoché ignote. È quello che lo Skuvaras ha fatto con tenacia e competenza.

Nel primo capitolo egli presenta una descrizione minuziosa delle strutture architettoniche della chiesa e del monastero, delle epigrafi che vi si conservano, delle pitture che li ornano, degli oggetti preziosi o di culto che vi si custodiscono (vasi e paramenti sacri, 'epitaphia', croci, reliquiari, strumenti liturgici, ecc.), dei sigilli usati dal monastero e dagli igumeni (pp. 1-78). A tale descrizione segue un vasto affresco storico di Olimpiotissa, non sempre e dovunque ben documentabile, ma che comunque va dalle origini fino al 1966 (pp. 79-187). I capitoli II-V sono dedicati a temi che attestano l'attività letteraria e culturale di Olimpiotissa anche nei tempi oscuri della turcocrazia: *la notevole biblioteca*, ricca, fra l'altro, di 332 codici, quasi tutti dei secoli XVI-XVIII, benché non manchi qualcuno molto più antico, come un vangelo del sec. XI (cfr. p. 417) e un omeliario mutilo del sec. XII (cfr. p. 418); lo Skuvaras ha compilato un catalogo vero e proprio di tali 233 mss: (pp. 215-422); *una scelta antologica* di notizie storiche, economiche e finanziarie, desunta dal cosiddetto Codice Sacro del Monastero (ms. 220) (pp. 423-480); l'*Ufficio della Vergine Olimpiotissa*, edito per la prima volta ricavandolo dal ms. 232 (pp. 481-490); *la raccolta di 53 documenti* imperiali, patriarcali, sinodici, ecc., conservati nell'archivio di Olimpiotissa, che lo Skuvaras ha trascritto, ordinato ed illustrato (pp. 491-596). Il volume è completato da un glossario (599-606) e da un indice dei nomi (pp. 607-637).

Tutto ciò e la scelta accurata delle numerosissime e, in genere, eccellenti illustrazioni dimostrano la serietà dell'impegno scientifico con cui l'Autore s'è accinto all'opera. Da questo suo grosso volume Olimpiotissa esce, se non illustrata in tutti i suoi particolari, certamente ben sagomata e suscettibile di ricerche ulteriori, che finora erano impensabili.

C. Capizzi S.J.

Dieter Nörr, *Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit*, 2. durchgesehene Auflage (— Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, 50. Heft), München 1969, pp. IX-135.

Polis, città-Stato, era per i Greci non soltanto l'ideale supremo del loro pensiero politico, luogo dove regnava la legge (nomos) e dove essa era riconoscibile dall'ordine (taxis) e compostezza (eukosmia) che

portava con se — ma essa era anche la forma più alta alla quale sono arrivati nella loro storia plurisecolare. Ora con la conquista della Grecia da parte dei Romani tutta questa costruzione reale ed ideale entrava in crisi.

L'Autore si occupa dell'esame di questa crisi che sorse dalla contrapposizione dell'*imperium* e della *polis*, limitando il suo studio al secolo secondo d.C. o più precisamente dalla fine del secolo primo agli inizi del secolo terzo, tempo del pieno sviluppo del Principato. Nel suo studio relativamente breve, ma molto denso e ben documentato mostra come i Romani nel loro pragmatismo politico di trattare i popoli vinti, non hanno privato d'un colpo le città greche dei loro diritti, sia nella loro amministrazione interna sia nelle relazioni esterne, ma li hanno limitati progressivamente, specie nelle esterne, se in qualche senso si può parlare di tali, così che alla fine di questo periodo esse non differivano praticamente dagli altri *municipia* dell'impero, ed i loro abitanti, ciò nonostante, cambiarono il loro atteggiamento inizialmente negativo verso i Romani in positivo, ma verso l'imperatore, detentore di tutti i poteri dello Stato e simbolo dell'impero per tutti i sudditi.

Lo studio è molto interessante ed utile specialmente per gli storici del diritto romano, per quelli della storia interna romana e del pensiero politico greco.

J. ŘEZÁČ S.J.

◆

Sacerdoce et Célibat - Etudes historiques et théologiques, publiées par Joseph COPPENS (= *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XXVIII*) Éd. Duculot, Gembloux 1971, pp. 752.

Contrairement à ce que son titre pourrait laisser entrevoir, ce fort volume ne traite pas uniquement du célibat sacerdotal; son projet est plus ambitieux: il envisage d'abord, dans une première partie, le sacerdoce, sa nature, son origine biblique et son développement avant d'aborder, dans une seconde partie, la question du célibat, lié traditionnellement au sacerdoce dans l'Eglise latine.

Mr le Chanoine Coppens, qui est l'inspirateur et l'éditeur responsable de cet ensemble d'études, a contribué personnellement à plusieurs d'entre elles: une brève introduction sur le sacerdoce vétéro-testamentaire, ensuite une étude plus fouillée sur le sacerdoce chrétien, ses origines et son développement, dans laquelle l'auteur s'inspire largement, mais sans en adopter toutes les vues, de la Lettre Magistrale de l'Episcopat allemand sur le même sujet, enfin une étude sur « Erasme et le célibat ». En outre, sous le titre anonyme de « Comité de rédaction », l'éditeur a ajouté de nombreuses vues panoramiques, destinées sans doute à combler les lacunes de l'enquête historique, en particulier: Le « sacerdoce selon le Magistère du IV Con-

cile du Latran au Concile de Trente », « Le sacerdoce d'après les Encycliques de Pie X, de Pie XI et de Pie XII » et, dans la seconde partie: « Le célibat sacerdotal dans l'Eglise latine de Trente à nos jours » ainsi que « Doctrine sur le célibat à Vatican II ».

Les conclusions du volume en indiquent clairement l'orientation générale. Le projet du Comité de rédaction était de mettre en évidence les aspects, méconnus de nos jours, du sacerdoce chrétien, spécialement son aspect cultuel et d'apporter un appui massif à l'option prise par Paul VI en faveur du maintien de la loi du célibat sacerdotal pour l'Eglise latine.

Toutefois, il n'est pas toujours aisé de téléguider les collaborateurs éminents auxquels fait appel Mr le Ch. Coppens, en faveur d'une thèse établie d'avance. On s'en rend compte quand on lit attentivement cet ensemble d'études remarquables avec ce réflexe de défense qu'un lecteur avisé oppose spontanément à une thèse qu'on veut lui imposer; on est alors frappé par la probité scientifique avec laquelle bon nombre de collaborateurs — en grande majorité des spécialistes — ont traité leur sujet.

Donnons-en un bref aperçu. Pour la première partie, outre l'étude de L. Leloir sur « les valeurs permanentes du sacerdoce lévitique », il convient de citer l'exposé historique de H. Jedin « le Concile de Trente a-t-il créé l'image-modèle du prêtre? » et les deux études théologiques sur la doctrine de Vatican II, dues respectivement à la plume du P. de Bovis « Nature et Mission du Presbytérat » et de P. Hacker « Sacerdoce et Eucharistie à l'heure présente ».

Les aperçus sur « le sacerdoce selon le Cardinal Mercier » (Van Steenberghen), sur « Jean XXIII et la spiritualité sacerdotale » (Mgr Charue) et sur « la conception du sacerdoce par Paul VI » (J. Guitton), ont une moindre portée, plus restreints qu'ils sont dans leur objet.

Sur le problème du célibat sacerdotal qui fait l'objet de la seconde partie, il faut signaler les exposés synthétiques de H. Crouzel « Le célibat et la continence dans l'Eglise primitive » et du P. Stickler « L'évolution de la discipline du célibat dans l'Eglise en Occident de la fin de l'âge patristique au Concile de Trente » auxquels on joindra l'étude de L. Hödl sur « la Lex continentiae » pour avoir une vue panoramique de l'histoire du célibat tant sous son aspect d'institution ecclésiastique que sous celui de réalité vécue, entre lesquels a toujours existé un hiatus que ne dissimulent pas les auteurs précités.

Ces enquêtes historiques sont indéniablement utiles. Toutefois, le problème du célibat sacerdotal se présente aujourd'hui sous un jour quelque peu différent. A cet égard, les analyses, brèves encore que pénétrantes, sur les conditions à la fois psychologiques et sociologiques de l'accession à la prêtrise et de l'exercice du ministère sacerdotal aujourd'hui que nous trouvons dans les contributions de G. Cruchon « Célibat et maturité — L'heure du choix », du Dr P. Chauchard « Célibat et équilibre psychologique » et de J. Folliet « Sociopsychologie du célibat religieux » cernent davantage la problématique actuelle.

La position nouvelle du problème n'apparait guère dans les autres études ou dans les notes de l'éditeur que sous un jour négatif. On ne la trouve pas, en tout cas, là où l'on aurait pu s'attendre à la voir aborder, dans la contribution du P. Rambaldi, Professeur de spiritualité, qui a préféré se situer au plan de la théologie « Sacerdoce du Christ et sacerdoce ministériel dans l'Eglise – quelques problèmes de théologie sacerdotale postconciliaire » qu'au niveau de la pastorale, où sont affrontés les problèmes concrets ni dans les « Réflexions sur les discussions actuelles concernant le célibat » de J. Kosnetter.

Cette problématique nouvelle aurait pourtant mérité d'être présentée en elle-même par un prêtre engagé dans le ministère. Car, au fond, dans la crise actuelle du sacerdoce, il ne s'agit pas tant du problème isolé du célibat, mais de l'équilibre humain de l'existence sacerdotale.

Les conditions de vie du prêtre dans notre monde contemporain ne sont plus les mêmes que jadis, quand il était entouré du respect, de l'estime et de l'appui moral de ses ouailles. Grands sont aujourd'hui les pièges de la solitude morale et psychologique du prêtre engagé dans un ministère ardu, avec ses échecs, ses incompréhensions et sa nécessaire insertion dans le monde. Le mariage n'y est sans doute pas l'unique remède; l'entraide sacerdotale peut y suppléer, quand elle existe. Sinon, il est demandé plus d'héroïsme à un prêtre diocésain qu'à un prêtre religieux qui peut bénéficier de l'appui d'une communauté vraiment fraternelle. C'est une des raisons, entre d'autres moins valables, qui fait souhaiter aujourd'hui à bien des candidats au sacerdoce, la chaleur d'un foyer.

Cet aspect d'expérience vécue n'apparait guère dans ce volume. A cet égard, il faut regretter que la tradition orientale n'ait pas eu voix au chapitre. On eut aimé entendre le témoignage personnel de prêtres orientaux, qui eût pu apporter quelque lumière dans ce débat disciplinaire de l'Eglise latine.

En raison de cette lacune, ce volume, si riche par son érudition (dont témoignent les bibliographies dues, pour un large part, à l'éditeur) et par ses aperçus, risque bien de manquer son but. Il est vrai que le Conseil de rédaction, conscient sans doute de la complexité du problème, ne cherchait qu'à « aider les prêtres d'hier, d'aujourd'hui et de demain à s'instruire sur un sujet qui doit leur tenir à cœur » (Préface, p. VII). Ce but, assurément, est largement atteint. Mais pour ceux qui vivent, au jour le jour, les problèmes concrets de l'existence sacerdotale, je crains fort que la question ne soit pas tranchée et que, si le procès est bien éclairé par cette « instruction » sur les avantages évidents du célibat sacerdotal, il reste toujours pendant.

G. DEJAIFVE S.J.

Shlomo PINES, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications.* The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1971. PP. 87.

In all, less than seventy pages are devoted to the study of the *Testimonium Flavianum* as it appears in *Kitâb al-'Unwân*, an Arabic historical work of the tenth century by Agapius. The *Testimonium* occurs also, but differently nuanced, in Josephus's *Antiquitates Judaicae*, XVIII, 63-64. There Jesus is spoken of most favourably. The main points to notice are: « if indeed one ought to call him a man »; « For he was one who wrought surprising feats »; « He was the Messiah »; « on the third day he appeared to them restored to life". This testimony to Jesus was used for apologetical purposes by Christian writers, but there is no doubt that it seems rather extraordinary to find such definite statements in Josephus. Agapius's version has been printed twice, edited by L. Cheikho and by A. Vasiliev, but it has not been studied before now. In this version, there is clear acceptance that Jesus was merely man; there is no reference to his miracles; the disciples are said to have "reported that he had appeared to them three days after his crucifixion and that he was alive"; "accordingly, he was perhaps the Messiah". The contrast is evident. It is also much more likely to have been written by Josephus. The existence of this version of the *Testimonium* previous to the time of Agapius is demonstrated by a minute textual analysis of other authors who had referred to this passage in Josephus, including Michael the Syrian and the Syriac translation of Eusebius's *Historia Ecclesiastica*. This is a very thorough study and demonstrates the growth of a third, conflated version, which can be shown to combine both versions. Relevant also is Origen's twice-repeated statement that Josephus did not believe that Jesus was the Messiah. The possibility that Agapius preserves a version which had been manipulated by the Jews is untenable on the evidence given. So the conclusion must be that Josephus's text was interfered with by some Christian, but that the other version also survived. To-day this does not seem a particularly exciting discovery. This is a thorough piece of work.

There is a short Appendix, Galen on Christians, according to Agapius. This is followed by a "Selected Bibliography", an Index of Names, and a List of Main Passages and Words Quoted.

P. O'CONNELL S.J.

Byzantina

Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (= *Rutgers Byzantine Series*), Rutgers University Press, New Brunswick, N.J. 1968, pp. xxviii — 356, 36 figure e 4 cartine geografiche.

Il tema di questo libro — *grosso modo* la carità del prossimo e l'assistenza sociale a Bisanzio — non era stato fatto finora oggetto di una ricerca monografica. È merito del Constantelos averlo tentato con questo volume, nel quale, a dir poco, si trova una notevole quantità di materiali che egli ha dovuto faticosamente raccogliere da mille fonti patristiche, cronografiche, epigrafiche, numismatiche, diplomatiche, liturgiche, ecc.

La struttura del volume richiama quella di una tesi di laurea; parte I: la filantropia nel pensiero bizantino; parte II: applicazione ed organi rappresentativi della filantropia; parte III: le istituzioni filantropiche; parte IV: conclusione. Non manca naturalmente una lista delle abbreviazioni preceduta da una lista delle illustrazioni, come non può mancare una lunga bibliografia (pp. 290-315) a cui segue un indice che comprende insieme i nomi e alcune delle cose più notevoli (pp. 316-356).

Ma, pur nella sua linearità, lo schema suaccennato lascia indovinare facilmente la vastità enorme del campo in cui l'A. s'è avventurato, anche se egli ci tiene a farci sapere di aver limitato la sua ricerca 1) utilizzando soltanto *alcune* delle fonti più importanti dell'intera storia bizantina, 2) sforzandosi d'essere il più completo possibile soltanto riguardo ai secoli X, XI e XII, 3) occupandosi solo incidentalmente dei secoli XIII e seguenti (pp. xi s.).

Nonostanti tali limiti, qual'è lo scopo che egli si propone? « Studiare — ci dice l'A. — la filantropia come una filosofia e come un modo di vivere tra i Bizantini, e determinare se le asserzioni delle cinque fonti bizantine [cioè: Teofilatto di Simocatta, Fozio, Nicola Mistico, Giovanni Cantacuzeno ed Alessio Macrembolita] citate sopra [pp. ix-xi] siano confermate da esempi concreti della vita quotidiana bizantina » (p. XI).

È logico che, per conseguire tale scopo, egli deve innanzitutto illustrare il concetto bizantino di ' filantropia ', mostrandone le ascendenze antiche, la trasformazione subìta dal Cristianesimo, le venature provenienti dall'ideologia politica e dal culto imperiale trapiantato a Bisanzio, ecc. Il Constantelos tenta di far tutto ciò in quattro capitoletti pigiati alla buona in appena 58 pagine (pp. 3-61). Ne risulta un'esposizione piuttosto vaga, frammentaria, lacunosa, non priva di incoerenze: il lettore non ne esce con un'idea chiara di ciò che fosse la ' filantropia ' per i Bizantini e meno ancora vede con chiarezza gli elementi che la distinguono dalla ' filantropia ' precristiana o cri-

stiana ma non bizantina. Secondo noi, uno dei motivi di tale difetto si deve riconoscere nel fatto che il Constantelos 1) non s'impegna abbastanza nella ricerca della filantropia nel mondo precristiano: basti dire che egli ignora contributi facilmente accessibili ed orientativi nella fattispecie, come l'articolo *Philanthropon* di H. Kortenbeutel nella *Real-Encyklopädie* di Pauly-Wissowa, Supplementband VII (1940), 1032-1034; 2) tratta della civiltà bizantina ignorando (e speriamo non volutamente) le componenti dell'ebraismo e del romanesimo, senza le quali, com'è noto, Bisanzio è incomprensibile.

Saranno forse più utili i cinque capitoli della seconda parte, destinati a determinare il soggetto agente della filantropia nel mondo bizantino, rappresentato dalla Chiesa, dai monaci, dallo Stato e dai privati (pp. 65-146). Il materiale raccolto ed elaborato dal Constantelos non pretende d'essere esauriente, ma è abbondante e suscettibile di ulteriori ricerche. Qui ci limitiamo ad accennare a un suggerimento che si ricava dal capitolo dedicato al monachesimo: è possibile che molto influsso dei monaci sulle popolazioni bizantine fosse dovuto non tanto alla venerazione suscitata dalla loro santità ascetica e taumaturgica quanto dalla loro multiforme carità, che in casi di pestilenza o di carestia forse avrà assunto aspetti eroici o, comunque, efficaci, soprattutto quando i monasteri erano ricchi e i monaci fervorosi.

Non meno utili ci sembrano i sette capitoli della terza parte, consacrati alla classificazione e documentazione delle istituzioni filantropiche o caritative: loro amministrazione in genere, ospedali, ospizi per stranieri e viaggiatori, ricoveri per vecchi, orfanotrofi, ospizi per poveri, riformatori per prostitute, cimiteri per stranieri, ricoveri per ciechi (pp. 149-276). Anche qui i dati raccolti sono numerosi e suggestivi. Naturalmente, non ci si attenderà che il Constantelos risponda a tutte le questioni economiche, sociali, finanziarie, ecc., suscitate da tali notizie, che spesso sono molto più frammentarie e scarse che non quelle analoghe sull'attività ' filantropica ' nell'Occidente paleocristiano e medievale (si veda, ad es., L. Promel, *Pauvres (Les) et l'Eglise*, in *Dictionn. Apologétique de la Foi Catholique* III [1926], 1655-1735).

La ' Conclusione ' (pp. 279-288) contiene il tentativo di chiarire finalmente il concetto bizantino di ' filantropia ': se ne sottolinea il carattere profondamente religioso e cristiano e si cerca di provare come esso venne vissuto dai Bizantini al punto che « filantropia pubblica e carità privata furono tra gli aspetti migliori della civiltà bizantina » (p. 285). Il male è che tali affermazioni conclusive sono scarsamente documentate dalle 27 note a piè di pagina, e che non si vede facilmente il nesso tra loro e il contenuto dei 16 capitoli che le precedono.

Ciò infirma notevolmente il valore scientifico di questo libro. Ma c'è un difetto metodologico e formale che viene a sminuirlo ulteriormente: la maniera arbitraria con cui il Constantelos ha trascritto vari nomi greci (spesso lo stesso nome in modo diverso, e senza ra-

gione, a quanto sembra); l'abbandono assurdo dell'uso dell'Umlaut (¨) per le parole tedesche che lo devono avere (Dolger invece di *Dölger*, ostromischinvece di *oströmisch*, Turkvolker invece di *Türkvölker*, ecc., cfr. pp. XVIII ss. e passim nelle note); l'uso indiscriminato dell'iniziale maiuscola e minuscola trattandosi di sostantivi ed aggettivi tedeschi (vedi un caso tipico a p. XXV: Herbert Hunger, *Prooimion Elementeder Byzantinischen Kaiseridee in den Aregnen der urkunde*, invece di: Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden); la maniera confusa di indicare il numero dei volumi delle collezioni e delle riviste e, infine, altri errori di stampa (vedi, ad es., pp. 290-356).

C. Capizzi S.J.

Patricia Karlin-Hayter, *Vita Euthymii patriarchae Cp.*, Text, Translation, Introduction and Commentary by P. K.-H. (= *Bibliothèque de Byzantion*, 3), Éditions de Byzantion, Bruxelles 1970, pp. 62 + 267, 2 tavv. f. t.

Nel 1874, G. Hirschfeld, frugando tra i resti di una biblioteca monastica su un'isola del lago di Egerdir nella Pisidia, scoprì un codice greco mutilo di vari quinterni all'inizio e alla fine, risalente al sec. XI. Compratolo, lo portò a Berlino, dove venne assegnato a quella che oggi si chiama Deutsche Staatsbibliothek e catalogato come *Ber. Ms. Graec., fol.* 55. Quattordici anni dopo, Carl de Boor lo pubblicava quasi tutto col titolo: *Vita Euthymii. Ein Anecdoton zur Geschichte Leo's des Weisen (886-912)*, Berlin 1888.

Questa pubblicazione agiografica fece epoca tra gli specialisti. Essa non veniva soltanto ad arricchire le conoscenze storiche sul patriarca S. Eufemio, implicato nell'affare della tetragamia che oppose irriducibilmente il patriarca Nicola Mistico all'imperatore Leone VI, ma si rivelava fonte di prim'ordine per la storia di tutto il regno di questo notevole successore di Costantino.

Il de Boor, da quel gran conoscitore delle fonti storiche bizantine che era, non si era lasciata sfuggire l'occasione: preparando l'*editio princeps* della *Vita Euthymii* ne aveva posto in risalto l'importanza storica, facendone, fra l'altro, uno studio comparativo con le fonti narrative coeve o di poco posteriori che trattano dello stesso periodo. Ma l'opera tanto meritevole del de Boor venne minata da due sbagli: 1) egli pose la *Vita Euthymii* alla base di una cronologia del regno di Leone VI, che, col progresso degli studi, si sarebbe rivelata fragile o falsa; 2) spinto da una pregiudiziale classicista, egli ricostruì il testo della *Vita Euthymii* abbandonandosi a una serie di correzioni arbitrarie, fondate sul presupposto che il ms. portato a Berlino dalla Pisidia non fosse altro che 'la triste corruzione' di un buon originale. Il primo errore provocò una crescente – sia pure

non sempre giustificata – disistima della *Vita Euthymii* presso gli storici che andavano scoprendo l'inconsistenza della cronologia che il de Boor aveva dedotto da essa. Il secondo errore spinse lo stesso de Boor a fare una ricostruzione spesso assurda del testo, in quanto egli vedeva spesso errori di fonetica, di morfologia e di sintassi dove, al contrario, avrebbe dovuto vedere semplici peculiarità del greco bizantino del sec. X.

La *Vita Euthymii* dunque richiedeva un doppio lavoro di messa a punto: rifarne il testo su basi più critiche e fornirlo di un commento storico più valido. Sotto l'impulso e la guida di Henri Grégoire, la Karlin-Hayter s'è accollate tutte le fatiche implicite in tale lavoro.

Dopo anni di studio, essa pubblicò nel 1957 una nuova edizione della *Vita Euthymii*, accoppiando al nuovo testo una traduzione inglese. Dato che il suaccennato ms. di Berlino – l'unico a contenere la *Vita* – durante la seconda guerra mondiale andò, a quanto sembra, perduto, la Karlin-Hayter dovette preparare la sua edizione servendosi del testo e dell'apparato critico del de Boor e ricorrendo alle preziose osservazioni paleografiche, testuali e codicologiche fatte anni prima sul ms. stesso da Nikos Bees, Ἡ βιογραφία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Εὐθυμίου Α' ἀντιβαλλομένη πρὸς τὸν Βερολίνειον Κώδικα *Graec. fol.* 55 [= *291*], in Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 19 (1944), pp. 105-136.

Nella nuova edizione la *Vita Euthymii* appariva trasfigurata e restituita in gran parte alla sua forma originale; ciò è provato anche dalle liste di vocaboli notevoli e di osservazioni grammaticali che seguono le due puntate del testo (cfr. *Byzantion*, 25-27 [1955-57], pp. 1-172, 747-778).

In questo volume abbiamo la ristampa del testo e della traduzione del 1957. L'Autrice però li ha forniti di un'introduzione generale, di uno studio sulle fonti, di un lungo commentario storico, di note grammaticali, di una bibliografia e di due indici.

L'introduzione generale ci fa sapere, fra l'altro, che la *Vita Euthymii* va considerata come un'apologia di S. Eutimio per giustificare il suo comportamento favorevole alle quarte nozze di Leone VI durante la polemica tetragamica; l'opera sarebbe stata scritta negli anni 920-925, ed è peccato che il ms. berlinese sopra ricordato, essendo gravemente mutilo, ci abbia conservato la *Vita* in modo frammentario (pp. 5-10). Ma i suoi 23 capitoli superstiti – abbraccianti lo spazio compreso fra il 29 agosto 886 e il 4 agosto 917 – sono sufficienti a chi voglia studiare i rapporti di convergenza e di divergenza come pure i legami di parentela diretta o indiretta tra questa agiografia e le altre fonti narrative, specialmente le *Cronache* del Logoteta, di Giorgio Amartolo continuato, di Teofane continuato, dello Pseudo-Simeone, di Teodosio di Mitilene, ecc. (pp. 11-62).

Il commentario storico (pp. 148-233) è una miniera di notizie sul regno di Leone VI e su una miriade di personaggi suoi coevi; mentre le note grammaticali (pp. 234-244) offrono un bel saggio della sintassi dei casi, dell'uso delle preposizioni, degli accenti e delle for-

me verbali in un testo letterario-agiografico del sec. X, dovuto alla penna di un monaco, il quale scrive con spontaneità e calore di fatti vissuti o a lui noti da fonti immediate.

Superfluo insistere sull'utilità dell'indice dei nomi e delle cose più notevoli (pp. 255-263) e dell'*index graecitatis* (pp. 264-267).

Anche la bibliografia ci sembra ben scelta ed accurata (pp. 245-254); ma avremmo gradito trovarvi qualche altro titolo, come ad es. M. Jugie, *La vie et les œuvres d'Euthyme patriarche de Constantinople*, in *Échos d'Orient*, 16 (1913), pp. 385-395, 481-492.

Tra i contributi alla storia bizantina, tanto ecclesiastica che civile, degli ultimi due decenni del sec. IX e dei primi due del sec. X, questo della Karlin-Hayter è uno dei più meritevoli e duraturi. Il volume è uno dei tanti esempi delle diverse capacità che un bizantinista deve mostrare nel misurarsi coi problemi più disparati concernenti un'opera, un personaggio o un fatto soltanto. Nel rilevare tanta erudizione e tanta bravura letteraria ci fa quindi più effetto osservare una svista, che potrà dare origine a confusioni in chi si servirà del volume: le prime 62 pagine introduttive sono state numerate con cifre arabiche da 1 a 62, ma subito dopo il testo, la traduzione, il commentario, ecc., riprendono la numerazione, pure in cifre arabiche, da 1 a 267. Non sarebbe stato meglio numerare le prime 62 pagine con cifre romane oppure continuare con p. 63, ecc., anziché ricominciare da 1?

C. Capizzi S.J.

John W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, foreword by Peter Charanis (= Rutgers Byzantine Series), Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1969, pp. LV + 614, 3 cartine geografiche e 34 figure f.t.

Come tante altre monografie analoghe, anche questa ha avuto origine da una tesi presentata nel 1961 alla Rutgers University. Lavorandovi assiduamente fino a oltre il 1967, l'A. ha potuto dare al volume la fisionomia attuale di una vera e propria enciclopedia su Manuele II Paleologo, terzultimo imperatore di Bisanzio. Il libro infatti presenta: una sintesi cronologica molto circostanziata della vita e del regno di Manuele II (1350-1425) (pp. XIX-XXXV); un'introduzione critica sul tema, sulle fonti e sugli studi moderni che riguardano tale imperatore (pp. XXXVII-LIII); cinque capitoli che ne ricostruiscono minuziosamente la vita e l'opera militare, diplomatica ed amministrativa prima e dopo l'ascesa al trono imperiale (pp. 1-385); un capitolo di ' conclusioni ' sull'importanza storica di Manuele II come imperatore (pp. 386-394); un capitolo sulla sua personalità fisica e sulla sua figura di letterato (pp. 395-439); ventiquattro appendici su particolari di carattere storico, letterario e ico-

nografico (pp. 443-551); una bibliografia sistematica aggiornata fino al 1968 (pp. 552-578); un indice delle opere letterarie citate, discusse o tradotte, di Manuele II (pp. 579-581); un indice generale coi nomi di persona, di luogo, ecc. (pp. 582-614).

Questi accenni già lasciano intuire che l'opera vuol essere una sintesi organica e lineare, per quanto possibile; ma fondata su un'analisi meticolosa ed esauriente di tutti i dati oggi accessibili e in rapporto diretto o indiretto con Manuele II. Lo scopo che con ciò l'A. ha perseguito, viene indicato da lui stesso: «to provide a basis for fuller evaluation of Manuel II» (p. LX).

È proprio il caso di dire che la fatica francava la spesa. Infatti, come succede ancora per molti altri imperatori bizantini, mancava finora uno studio monografico moderno sul nostro Paleologo, che sotto molti aspetti fa pensare al suo grande antenato e predecessore Michele VIII (1259-1282). Si sentiva perciò la necessità che qualcuno rinnovasse o integrasse gli scritti notevoli dedicatigli da J. Berger de Xivrey, T. Khoury, A. A. Vasiliev, A. Mompherratos, S. Cirac Estopañan, G. T. Dennis, ed altri. Il prof. Barker ha colmato questa lacuna utilizzando la vasta letteratura disponibile e, soprattutto, le fonti narrative e diplomatiche portate alla luce in questo ultimo mezzo secolo, fra le quali emergono le note edizioni dell'epistolario di Demetrio Cidone e di altri testi, curate dal Padre R.-J. Loenertz.

Non è facile definire il ritratto di Manuele II, così come balza fuori da queste pagine molto documentate ed elaborate. Figlio secondogenito del mediocre Giovanni V Paleologo (cfr. pp. 81 s) e di Elena Cantacuzena, Manuele ebbe la brutta sorte di vivere nei decenni in cui l'impero bizantino precipitava sempre più nello sfacelo: i Turchi lo andavano mutilando ed accerchiando da ogni parte, Venezia e Genova continuavano a sfruttarlo inesorabilmente, la Cristianità occidentale restava sorda o quasi ai suoi appelli disperati d'aiuto e, come se ciò non bastasse, le popolazioni e le classi dirigenti dell'impero erano lacerate da discordie che si esprimevano, fra l'altro, in loschi intrighi di corte e in guerre fratricide tra gli stessi membri della famiglia imperiale. Era fatale che Bisanzio si riducesse così ad *oggetto* della politica di Venezia e di Genova, ma soprattutto dei Turchi, dei quali Giovanni V, verso il 1373, s'era dichiarato vassallo, spinto dalla situazione disperata in cui si trovava dopo aver cercato invano e in tutti i modi aiuto in Occidente.

Manuele II salì sul trono dopo aver patito a più riprese le conseguenze di tale situazione: aveva dovuto darsi da fare per soccorrere suo padre trattenuto a Venezia perché debitore insolvibile, aveva dovuto combattere contro suo fratello Andronico IV e il figlio di questi Giovanni VII; ma soprattutto aveva dovuto combattere a malincuore come vassallo di Bayazid nella conquista di Filadelfia, ultima roccaforte bizantina in Asia Minore, e in altre guerre dei Turchi contro i Tartari. Questo servizio continuò anche dopo l'ascesa al trono, fino al 1393, quando Manuele II abbandonò la politica di vassallaggio ai Turchi ereditata da suo padre e si rivolse per aiuto di nuovo all'Occidente. Lasciata Costantinopoli sotto il governo di

Giovanni VII, partì per l'Europa e vi peregrinò per circa otto anni (1394-1402), durante i quali Bayazid si accanì ad assalire Costantinopoli. L'azione diplomatica a Manuele II non fruttò altro che aiuti verbali o simbolici. Un aiuto reale gli venne soltanto dalla disfatta che i Mongoli di Tamerlano inflissero nella battaglia di Ankara (1402) ai Turchi di Bayazid. Il Sultanato ottomano ne uscì sfiancato e cadde in preda a lunghe lotte interne; ciò fece respirare Bisanzio, ma non ne occasionò una rinascita politica o militare. Manuele II non riuscì a costituire né con Venezia e Genova né con l'Ungheria o altri Stati cristiani una lega antiturca e neppure un'alleanza efficace. I Turchi invece, sotto Solimano e Murad II, si ripresero vigorosamente e tornarono a farsi minacciosi. Poco più di un anno prima che Manuele II morisse, il governo bizantino — ormai nelle mani di Giovanni VIII — fu costretto a firmare una pace umiliante con Murad II: Bisanzio gli cedeva dei territori e si impegnava a pagargli un tributo.

Sullo sfondo di tali vicende, la figura di Manuele II campeggia come quella di un grande statista, dotato di qualità militari, diplomatiche, amministrative, che si distingue anche per una notevole attività intellettuale, anche se non troppo originale. Il male di Manuele II fu di dover far da pilota a una nave che faceva acqua da tutte le parti e condannata fatalmente ad affondare. La sua figura complessa e brillante dimostra, secondo il prof. Barker, che Bisanzio, benché alla vigilia della sua rovina definitiva, era ancora in grado di produrre grandi uomini di governo così com'era capace di irradiare un grande influsso culturale, specialmente in campo artistico (cfr. pp. 391-394).

La possibilità che questa ed altre interpretazioni dell'A. vengano un giorno giustamente contraddette o modificate, e la presenza di qualche errore di stampa — specialmente nel caso di termini o nomi italiani (cfr. ad es. pp. 444 e 505) — non possono attenuare la nostra impressione di trovarci tra le mani un libro che fa onore alla bizantinistica americana, un contributo essenziale alla ricostruzione storica dell'epoca dei Paleologi. La ricca documentazione di prima mano, il rigore critico e l'abbondanza degli spunti per nuove ricerche rendono questo libro indispensabile sia ai bizantinisti che agli storici dell'Europa (soprattutto dell'Italia) e dell'Asia Minore nei secoli XIV e XV.

Infine va menzionata la veste tipografica, che ci sembra splendida sotto ogni aspetto.

C. Capizzi S.J.

Dumbarton Oaks Papers, Numbers 23 and 24. Center for Byzantine Studies, Dumbarton Oaks 1969-1970, pp. XIII — 393, con 90 tavv. f. t. e 2 fogli di disegni.

Questo volume della famosa Rivista americana imita esternamente quello che porta i numeri 9 e 10 e venne pubblicato nel 1955-56 in onore dello storico A. A. Vasiliev. Abbraccia, vale a dire, un biennio e, anche se non è dedicato a nessuno, si apre tuttavia con due

scritti *in memoriam* di due illustri bizantinisti scomparsi in età relativamente giovane: Paul Atkins Underwood (1902-1968) e Romilly James Heald Jenkins (1907-1969). Dalle rispettive biografie si può intuire quanto ancora ci si sarebbe potuto attendere dai due Studiosi defunti.

Gli otto ' studi ' e le tre ' note ' che seguono riguardano la storia letteraria bizantina, la storiografia, i rapporti politici e culturali tra Turchi e Greci subito dopo la caduta di Costantinopoli e, soprattutto, la storia dell'arte e l'archeologia bizantine.

Vari studi sono relazioni o comunicazioni congressuali, scientificamente rimaneggiate e perfezionate. Ma in ogni caso, il loro valore ci sembra sempre notevole e talora eccellente.

Il professore viennese, Herbert Hunger, presenta un saggio sull'imitazione dei classici antichi presso i letterati bizantini (pp. 15-38). Data la nota esperienza che il prof. Hunger ha in tale genere di ricerche, non sorprende in questo suo lavoro né la solidità della documentazione né la finezza dell'analisi letteraria, che rivela sensibilità filologica ed estetica al tempo stesso.

Più positivamente filologica è invece la ricerca di Ihor Ševčenko su alcuni carmi funebri consacrati agli imperatori Leone VI e Costantino VII; il noto studioso russo li ha pubblicati per la prima volta, tradotti in inglese, forniti di un magnifico commento storico e filologico. Qui ci limitiamo ad informare i lettori che i carmi — quattro in tutto — si trovavano sepolti tra le pagine di un codice greco noto col nome di *Scylitzes Matritensis*, il quale oggi si conserva nella Biblioteca Nazionale di Madrid (Vitr. 26-2), ma nel secolo XV si trovava nella biblioteca del monastero del San Salvatore di Messina, dove venne da uno *scriptorium* sicilianoo sud-italiano od orientale, in epoca imprecisata, ma certo non prima della seconda metà del secolo XIII, a cui il codice risale (pp. 185-228 e tavole relative).

A questi due contributi di carattere letterario fanno riscontro quattro altri di natura storica.

Antoine Guillaumont studia la politica di Giustiniano I verso la Chiesa nestoriana di Persia e gli effetti deleteri di essa, servendosi, oltre che delle fonti e della letteratura già note, di una fonte sira inedita: il verbale di una discussione, avuta da Giustiniano con Paolo vescovo di Nisibi poco dopo il 561, conservato nel ms. *Add. 14 535* del British Museum (pp. 39-66).

Averil Cameron, mettendo a profitto gli altri suoi lavori sullo storico Agatia Scolastico e le vaste conoscenze acquisite in problemi agatiani, pubblica una monografia vera e propria, intitolata *Agathias on the Sassanians* (pp. 66-183). Il nucleo dello studio è costituito dall'analisi capillare delle digressioni di Agatia sulla religione e i costumi dei Persiani (*Hist.* II, 22-27), sulla personalità di Cosroe I (*Hist.* II, 28-32) e sulla storia dei Sassanidi (*Hist.* IV, 23-30). Superfluo rilevare che tale analisi e le numerose pagine introduttive rivelano la mano dello specialista; ci fa meraviglia perciò — o, almeno, non comprendiamo — come mai al Cameron sia sfuggito di ricordare nella

sua diligente bibliografia opere pertinenti al suo tema come, P. Lamma, *Ricerche sulla storia e la cultura del VI secolo*, Brescia 1950; O. Veh, *Der Geschichtsschreiber Agathias von Myrina*, Bayreuth 1953.

Degli studi dei professori Halil Inalcik e Speros Vryonis, Jr., ci contentiamo di riferire soltanto in traduzione italiana i titoli rispettivi: *La politica di Maometto II verso la popolazione greca di Instanbul e gli edifici bizantini della Città* (pp. 228-249) e *L'eredità di Bisanzio e forme ottomane* (pp. 251-308). Si tratta, come si vede, di temi abbastanza nuovi, il cui studio implica, fra l'altro, la conoscenza delle fonti turche; per quanto sia dato giudicare a un profano in materia, qual è il sottoscritto, i professori Inalcik e Vryonis dimostrano di possedere tutti i ferri del mestiere per continuare sulle varie piste indicate o lasciate intravedere dai loro due saggi.

Le *Recherches sur le peintre Théophane le Crétois* per ampiezza di impostazione fanno pensare alla monografia del Cameron su Agatia. Solo che qui si tratta di un pittore cretese, vissuto nella prima metà del secolo XVI, la cui vasta produzione di ' agiografo ' si svolse tutta (o forse tutta) in varie chiese di monasteri del Monte Athos. Egli morì nel 1559. L'autore delle *Recherches*, Manolis Chatzidakis, ne studia la biografia, le opere attribuitegli, lo stile, gli influssi italiani che la sua pittura rivela, ecc. La solidità dello studio è assicurata dalla varietà delle fonti utilizzate: analisi diretta delle pitture sottoscritte da Teofilo, decifrazione delle epigrafi, spigolatura di notizie sparse in mss. inediti o perfino ignoti. L'enorme documentazione fotografica aggiunta al testo permette di seguire agevolmente il Chatzidakis nelle sue analisi e perfino di approfondirle per conto proprio (pp. 309-352 e le 132 figure, spesso a tutta pagina).

L'ultimo studio, *The Reconstruction of the Tympana of St. Sophia at Istanbul*, di Rowland J. Mainstone, ci trasporta in pieno mondo archeologico bizantino: attraverso una lunga serie di assaggi fatti in varie parti delle mura di Santa Sofia, egli ha cercato di ricostruire la storia edilizia dei timpani della ' Grande Chiesa ', mostrando l'opera distruttiva del tempo o degli elementi, a cui ha fatto fronte l'opera di tenace ricostruzione degli uomini, che in quell'Edificio vedevano qualcosa di più che una semplice forma architettonica... (pp. 355-368).

Il volume è chiuso da tre ' Note ', anch'esse di indole archeologica e artistica; si tratta di tre ' relazioni ' di carattere epigrafico, architettonico e iconografico su monumenti della Bitinia, di Lagudera nell'isola di Cipro e di Dereağzi nell'Anatolia meridionale. Gli autori sono Cyril Mango, David C. Windelf, James Morganstern e Richard E. Stone.

C. Capizzi S.J.

Artistica

Arturo CARUCCI, *Il rotolo salernitano dell'Exultet*, Salerno 1971, pp. 172.

Il celebre autore di tante opere sulla storia soprattutto artistica della chiesa di Salerno — che fin per lungo tempo caposaldo della potenza normanna nell'Italia meridionale al tempo dell'avvento svevo nella stessa penisola e nella vicina Sicilia [1] ci presenta, in questa nuova opera, un saggio davvero istruttivo sul rotolo dell'Exultet del sec. XIII custodito nel Museo del Duomo di Salerno.

Come tutta la regione della Campania, così anche l'arte di Salerno è sotto l'influsso di due grandi correnti di cultura, con prevalenza innegabile della cultura occidentale su quella orientale bizantina, quest'ultima in opposizione ai santuari rupestri del basso Meridione, dove si vede chiaramente che l'influsso bizantino ha lasciato piuttosto tracce e ricordi che opere basate sul senso artistico del genio bizantino. Ciò vale anche per il rotolo di cui si occupa il Carucci; e lo fa veramente con amore e studio intenso. Presenta le miniature, le descrive e le analizza. Vede talvolta l'influsso bizantino anche dove non mi sembra esistere. Il libro, come monografia, è un dono prezioso per studiosi dell'arte del primo medievo nell'Italia meridionale, ma per poterlo valutare definitivamente bisognerebbe conoscere gli altri rotoli, non molto numerosi, e indicare il posto che il nostro occupa in quel campo artistico ben determinato. Potrebbe essere oggetto di uno studio col quale l'autore, così ben versato, potrebbe arricchire le nostre conoscenze.

A.M. AMMANN S.J.

Tania VELMANS, *Le tétraévangile de la Laurentienne*. Florence, Laur. VI. 23 (= *Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, VI*), Éd. Klincksieck, Paris 1971, pag. 51, tavole 64.

Questo libro non troppo voluminoso comprende: una « Introduzione » di André Grabar, una « Prefazione » dell'autore, signora Tania Velmans, e una descrizione minuta delle numerosissime miniature del codice di cui si parla.

La parte più esplicita dell'opera consiste nella testè nominata « descrizione », abbastanza sobria delle miniature che si trovano

(1) A. CARUCCI, *Gli avori salernitani del Sec. XII; Iconografia*, Salerno, 1965; *L'Etiopia di San Matteo*, Subiaco 1940; *Il ricordo di Alfano II nella liturgia greca attestato da un codice vaticano* (*sec. XI-XII*), Salerno, 1963; *L'iconostasi del Duomo di Salerno*, Salerno, 1971; *Origine di una leggenda*, Salerno, 1960.

alla fine dell'opera, ben fotografate su 64 tavole a quattro e talvolta anche a cinque righe e che servono come materiale di studio per gli interessati. L'interesse più grande lo desta la « Prefazione », anch'essa piuttosto concisa che comprende le pagine da 11 a 26.

In un « dialogo » scritto con l'illustre bizantinista G. Millet e con molte osservazioni proprie, proposte con grande modestia scientifica, l'autore descrive prima le proprietà fisiche del manoscritto, che è servito nel corso del suo iter, e attraverso i secoli, anche a copisti armeni. Dopo di che l'autore espone la sua opinione circa il luogo ed il tempo di origine dell'opera, e si decide per un periodo circa l'anno 1100 e per la città capitale dell'impero, cioè per Costantinopoli.

Dopo queste note preliminari T. Velmans si occupa delle miniature stesse che parlano una lingua non per l'orecchio ma per l'occhio, e delle loro relazioni con il testo evangelico.

Quest'ultimo tema è trattato a lungo ed in molti dettagli, mostrando le circostanze ed anche le discrepanze fra le singolarità della « lingua plastica » e quelle della « lingua scritta » del testo.

L'autore entra in questo campo in molte piccole ma interessanti particolarità, alle quali non si può aggiungere cosa di valore.

Trattato il contenuto del manoscritto, visibile nelle miniature, l'autore si dirige verso lo stile artistico dell'opera. Prima parla della maniera di far riconoscibile il « tempo » sia degli atti qua in terra, sia di quelli che fanno piuttosto parte dell'eternità. Poi parla della rappresentazione dello « spazio » cioè della « profondità » dell'immagine. Sono questi due fenomeni che appaiono anche nella pittura delle icone bizantine. In questo loro foro sono visibili anzitutto nelle immagini degli evangelisti, mentre nella lunga serie d'immagini delle righe, questi fenomeni non appaiono. Nelle righe benché non siano testi scritti, bisogna leggere come parole.

L'autore parla con grandi lodi dei disegni degli evangelisti nel loro ambiente; ci dice qualche parola sulle « tavole del canone » e finisce con una lode piena di rispetto per l'opera e per gli artisti.

Queste poche righe servono piuttosto come presentazione di una opera di grande valore scientifico che per una critica autentica, cosa che infine con rispetto vorrei far notare.

A. M. Ammann S.J.

L. Budde, *Antike Mosaiken in Kilikien*. Bd. II, *Die heidnischen Mosaiken*, in: *Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens*, *Bd.* 6, Bongers, Recklinghausen 1972, S. 234, Tafeln 274.

Im Jahre 1970 wurde in *dieser* Zeitschrift der erste Band dieses lehrreichen Werkes besprochen [1]. Er zeichnete sich, genau wie dieser abschliessende zweite Band, durch eine Überfülle von farbigen

---

[1] Sieher: *Orientalia Christiana Periodica*, Bd. 36, 1970, S. 471-473.

und von schwarz-weiss Bildern aus. Dieser zweite Band lässt in gleicher Weise wie der erste bedauerlicher Weise ein Literaturverzeichnis vermissen.

Das hier zu besprechende Werk legt uns genau wie sein Vorgänger nur Fussbodenmosaiken aus verschiedenen Orten Kilikiens vor, die aber besser erhalten sind als der arg beschädigte Boden der Kirche in Misis-Mopsluestia, den der Verfasser im ersten Band behandelt hatte. Man kann dem Verfasser gut sowohl bei seinen beschreibenden Erklärungen wie bei den historisch belehrenden Ausführungen folgen. Ganz klar geht aus alledem hervor, wie hoch die äussere Kultur war durch die das Christentum seine frühen zögernden Schritte tun musste. Und diese Kultur war sicherlich nicht christlich geprägt. Sie war aber im ganzen Gebiet des römischen Imperiums gleichartig gestaltet. Das geht z. B. gut aus dem "Ringer" — Mosaik im heutigen "Ayas" genannten Ort hervor. (Tafel 201-205), das wie Budde sagt, in seiner Gesinnung mit den Athleten der Karakallathermen in Rom, die jetzt im neuen Antikenmuseum des Vatikans hinterlegt sind, übereinstimmt. Er hätte noch auf ganz ähnliche Mosaiken im Museum von Patras in der griechischen Pelopones hinweisen können (1). Damit wäre der ganze Bogen von Vorderasien über Griechenland nach Italien gespannt. Wenn man das fast überreich mit Bildern ausgestattete Buch unter dieser Rücksicht liest — und sie ist für uns an dieser Stelle die wichtigste — so hat es uns gar nicht so wenig auch für das Verständnis des kirchlichen Lebens der ersten Jahrhunderte zu sagen. Von wie ganz anderen Voraussetzungen aus führt ihr Weg die Heidenchristen und die Judenchristen zum Christentum! Und welch schwere, verschieden geartete Auseinandersetzungen mussten alle diese Christen mit der doch nicht in allem zu verdammenden Kultur ihrer Umwelt haben!

A. M. Ammann S.J.

Varia

Joseph Nasrallah, *Catalogue des Manuscrits du Liban*, IV. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique de Paris, Beyrouth 1970, XIX + 295 S. (En vente chez l'auteur: 17 Rue du Petit-Port, Paris Ve).

Wir haben den 3. Band der von J. Nasrallah herausgegeben Handschriften-Kataloge bereits in dieser Zeitschrift besprochen (OCP 30 (1964) 307-308), ebenso den später erschienenen 2. Band (OCP 31 (1965) 493-494).

(1) Siehe den Bildkalender der Ἐμπορικὴ τράπεζα τῆς Ἑλλάδος zum 75 jährigen Jubiläum der olympischen Spiele für das Jahr 1972: die Monate April und August, Athen, 1972.

Der vorliegende 4. Band beschreibt die Handschriften der Privatbibliothek des 1956 verstorbenen orthodoxen libanesischen Historikers und Linguisten ʿĪsa Iskandar Maᶜlouf. Dem Katalog ist eine kurze Biographie des Gelehrten, verfasst von seinem Sohn Riad Maᶜlūf, vorausgeschickt, die auch eine Liste seiner Werke enthält. Es folgt in arabischer Sprache ein « Hommage à un ami », im Jahre 1959 verfasst von dem inzwischen auch verstorbenen bekannten Islamologen Louis Massignon.

Der Katalog beschreibt mit grosser Genauigkeit insgesamt 426 Manuskripte, welche die verschiedensten Sachgebiete betreffen: unter anderm Kontrovers-Theologie zwischen Christen untereinander und zwischen Christen und Moslems (nº 16-19; 20-26), Medizin, Philosophie, Liturgie, Geschichte, Musik, Islam-Kunde, Mathematik; dazu kommen die Urschriften der noch unveröffentlichten Werke des I. I. Maᶜlouf.

Bei den Kontrovers-Schriften zwischen Christen handelt es sich um Werke katholischer und orthodoxer Autoren aus dem 17. bis zum beginnenden 19. Jahrhundert. Die christlich-islamischen Kontrovers-Schriften gehen bis ins 10. Jahrhundert zurück und sind zum Teil bereits veröffentlicht.

Die liturgischen Manuskripte gehören alle zum melkitischen Ritus und sind zumeist neueren Datums (nicht älter als 17. Jahrhundert). Die Handschriften historischen Inhalts behandeln die Geschichte des Libanon, Syriens und Ägyptens. Hier ist auch einiges zur Kirchengeschichte zu finden, so ein vom orthodoxen Standpunkt aus gegebener Bericht über die Anfänge der Union der Melkiten mit Rom (nº 61).

Die unveröffentlichten Werke des I. I. Maᶜlouf behandeln zumeist geschichtliche oder linguistische Themen.

Die Privatbibliothek, deren Handschriften hier beschrieben sind, enthält leider nicht alle Manuskripte, die einmal im Besitz des I. I. Maᶜlouf waren, da dieser im Jahre 1925, als er nach Amerika auszuwandern gedachte, 500 Handschriften seiner Bibliothek an die Amerikanische Universität in Beyrouth verkaufte. Dort finden sie sich zum grossen Teil noch heute, unter dem Titel "Fonds Maᶜlūf".

Auch dieser 4. Band der Handschriften-Kataloge Nasrallahs ist eine echte Bereicherung für die orientalistische Wissenschaft.

W. DE VRIES S.I.

COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographie Chrétienne*, Tome II (Livre V), Hrsg. von Wanda WOLSKA – CONUS (= *Sources Chrétiennes nº 159*), Les Éditions du Cerf, Paris 1970, 374 S.

Wir haben den 1. Band der von Wanda Wolska – Conus besorgten Neuausgabe der Christlichen Topographie des Cosmas Indicopleustes bereits in dieser Zeitschrift besprochen (OCP 35 (1969) 536-537).

Der 1. Band enthält die Bücher 1-4 der Topographie, der 2. Band bringt nun das 5. und längste Buch. Ausgabe, Übersetzung und Kommentar sind mit der gleichen Sorgfalt gearbeitet wie beim 1. Band. Auch hier sind zahlreiche interessante Illustrationen beigegeben.

Dieser Teil des Gesamtwerkes zeigt noch deutlicher als das Vorhergehende, dass die « Topographie » in keiner Weise eine Reisebeschreibung ist oder sein will. Das 5. Buch will aus dem Alten und dem Neuen Testament die theologische Begründung der kosmologischen Grundanschauung des Verfassers erbringen, nämlich seiner Auffassung vom Universum als eines aus zwei übereinander gelagerten Räumen zusammengesetzten ungeheuren Würfels, wobei die beiden Räume den beiden Lebensbedingungen des Menschen entsprechen: der untere der gegenwärtigen, in der wir uns vervollkommen sollen, und der obere der zukünftigen, die unser Ziel ist.

Das Buch beginnt mit dem Exodus und der Wüstenwanderung des auserwählten Volkes und behandelt dann im einzelnen die kosmischen Offenbarungen, die Moses unter der Form der Anweisungen für den Bau des Bundeszeltes erhielt. In den verschiedenen Geschehnissen des Alten und Neuen Testamentes findet der Verfasser immer wieder seine Grundanschauung bestätigt.

Mit dem 5. Buch schloss ursprünglich das ganze Werk. Am Ende (S. 372) steht die Bemerkung: « Topographie Chrétienne embrassant l'univers entier, œuvre d'un chrétien ». Der Schlussbemerkung gehen zwei Gebete voraus: das erste hat Cosmas in der von ihm bearbeiteten Vorlage gefunden und das zweite hat er selbst verfasst.

Es steht noch die Neuausgabe der Bücher 6-12 aus, die bald erfolgen soll.

W. DE VRIES S.J.

Parallelen zum Neuen Testament. Aus Heiligsprechungsakten übersetzt von Wilhelm SCHAMONI, Geleitwort von Kardinal Dr. Lorenz JAEGER, Verlag Josef Kral, Abensberg 1971, XIV Seiten + 450 Kolumnen.

In unserer « wissenschaftlich » denkenden Zeit steht das Wunder nicht hoch im Kurs. Wo immer man auf Wunderberichte stößt, macht man Zweifel geltend, auch und gerade bezüglich der in den Schriften des Neuen Testamentes berichteten Wunder. Und doch sind Wunder bereits im Alten Testament für die messianische Zeit vorausgesagt, ja der Herr der Kirche hat diese mit Wundermacht ausgestattet (vgl. Mk. 16, 17-18). Vielen entgeht, daß es bis in unsere Tage Wunder gibt und geben muß.

Um nun das Wunder dem heutigen Menschen näher zu bringen und glaubhaft zu machen, hat W. Schamoni einen sehr einfachen, aber originellen Gedanken in die Tat umgesetzt und gezeigt, daß es in den Heiligsprechungsakten zu fast allen im Neuen Testament erzählten Wundern Parallelen gibt: « Blinde sehen, Lahme gehen,

Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf» (Mt. 11,5; Is. 35,5ff.). «Jesus heilte jegliche Krankheit und jegliches Gebrechen» (Mt. 9,35). Auch die Verklärung Jesu, seine Prophetie und Herzenskunde hat ihre Parallelen. Das gleiche gilt von den Charismen oder Geistesgaben, von denen Paulus in seinen Briefen spricht.

Über «Tote stehen auf» hat der gleiche Verfasser schon früher gesondert gehandelt: *Auferweckungen vom Tode, Aus Heiligsprechungsakten übersetzt* (Paderborn! 1968, Im Selbstverlag des Verfassers, 128 Seiten).

Die in den Heiligsprechungsakten erzählten Wunder sind zumeist gut bezeugt, unter Eidschwur bekräftigt. In einzelnen Fällen mögen Zweifel bestehen bleiben. Doch setzt die Annahme von Wundern gläubige Bereitwilligkeit und Offenheit den Tatsachen gegenüber voraus, eine realistische Haltung, die die Waage hält zwischen Wundersucht und Wunderscheu.

B. Schultze S.J.

Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique.* Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans (*Recherches* 49) Dar el-Machreq Editeurs. Imprimerie Catholique. Beyrouth 1970, 442 pg.

Wer die Abeiten von P. Nwyia im letzten halben Jahrzehnt verfolgt hat, z.B. die Ergänzungen zu Ḥallāǧs *k.-ṭawāsīn* (1966), den *tafsīr Ǧa'far* (1967), die *maqāmāt al-qulūb* von Nūrī (1968), weiss, dass er das Erbe L. Massignons im Geist des Meisters verwaltet und zu mehren sucht. Es ist ihm wie diesem selbstverständlich, dass das echte Sufitum ein redliches, von koranischer Frömmigkeit getragenes Bemühen um Gott ist und auch dessen Antwort und Gnadenwirkungen erfuhr.

Wenn C. H. Becker (zuletzt Preussischer Kultusminister sozialistischer Observanz) erklärt hatte: «Dem wahren Mystiker ist das Leben ein Traum», so besteht P. N., wie die Sufi selbst, auf der Bezeichnung *taḥaqquq* für den *taṣauwuf*, das Gegenteil von *träumen*, nämlich die Anstrengung das Wahre zu erreichen, die Sorge sich an das Wirkliche anzuschmiegen, d.h. an Gott, den in Wahrheit Wirklichen, den man erfahren hat, alle Illusionen zu demaskieren, und das in einem (S. 1-3). Nicht bloss der *kalām* aller Zeiten bis auf M. 'Abdūh, der von fremder Literatur und fremder Fragestellung seinen Ausgang nimmt, ist wirklichkeitsfremd. Die arabische Dichtung, die immer um die Sehnsucht nach der Wüste kreist, ist es nicht minder, je länger, je mehr. Ihre Dichter sind nicht mehr die Hüter des Seins (S. 3.384). Der *iḫlāṣ*, die redliche Begegnung mit der Wirklichkeit im ganzen, vollzieht sich dagegen im echten *taṣauwuf*. Der Gegenstand (matière) der Sprache der Mystiker ist dem Leben, das sie in sich erfahren, entnommen. Leben bezeichnet für sie einen,

der in ihnen lebt, dessen Name *Ḥaqq* ist, der in Wahrheit Wirkliche (le Réel vrai). Solange ihre Sprache mit diesem Wirklichen nicht identifiziert ist bis zu dem Grad, dass selbst die fundamentale Zweiheit von Subjekt und Objekt aus ihrem Bewusstsein verbannt ist, sind sie überzeugt, den *iḫlāṣ*, die Redlichkeit, noch nicht realisiert zu haben, die die Weise ihrer Existenz, ihre «Seinsart» (S. 3; Heidegger) ist. *Gott ist einer* sagen (*tauḥīd*) kann im eigentlichen nur der Mystiker (so nach *aḫbār al-Ḥallāǧ* Nr. 62). Es setzt den Verzicht des Menschen auf die lügnerischen Formen seiner inneren Doppeldeutigkeit und seines Geredes voraus, das sein Sprechen entstellt, damit er der werde, der sich eins macht, indem er sein Wort eins macht (*tauḥīd*). Nicht bloss verbale Feststellung der Einheit des Objekts, sondern auch und vorallem Einigung in einem Wort, das zugleich bezeugt und bezeugt wird (*šāhid-mašhūd*). Solcher Gipfel wird freilich nur in den seltenen und bevorzugten Augenblicken des *šaṭḥ* erreicht. *šaṭḥ* ist hier *ekstatisch-theopatischer Ausspruch*, nur in der Sprache der Liebe denkbar und berechtigterweise möglich. (Vergleichbar ist das bekannte: *Du bist ich und ich bin du*). Das angezielte Ideal erhellt aber den Sinn des Weges. Der Mystiker entdeckt, im Gegensatz zum Beduinendichter von jedem Subjektivismus befreit, seine Sprache in dem Maße, als er, ein Mensch der Wirklichkeit, seine eigene Existenz entdeckt.

Nach diesem kurzen Orientierungsversuch sei jetzt die Skizze wiedergegeben, die der Vf. selbst von seinem Werk entworfen hat. *Exégèse coranique et langage mystique* möchte das Studium der Ursprünge der Sprache der islamischen Mystik dort wieder aufnehmen, wo L. Massignon es verliess. Wenn diese Sprache ihren Ausgang vom Koran nimmt, war auf die Koranexegese zurückzugreifen, um zu zeigen, wie sich die Hermeneutik des Korans — diese hat es nicht nur, und nicht in erster Linie mit dessen allzeit gültiger, unentbehrlicher, in der Neuzeit erst eigentlich gesicherter historisch-kritischer Erfassung zu tun, sondern mit dem Koran als einem Buch, aus dem geistig-geistliches Leben erspriesst und darum einem Lebensbuch als solchem für das Leben als solches — und die Interpretation der geistlichen Erfahrung im *taṣauwuf* in eins zusammenfinden (se conjuguent dans une même œuvre). Die grossen Augenblicke dieser Begegnung werden dargestellt, angefangen vom *tafsīr* des Muqātil b. Sulaimān (st. 150/767 zu Basra) bis zu den visionären Partien des Niffarī (st. um 360/971), bei dem die mystische Sprache ihre volle Symbolgestalt erreicht (vgl. S. 390-394), während die Analyse der mystischen Erfahrung im Werk des Ḫarrāz (st. 277/890) einen Ausdruck findet, der die Analysen des Ḥallāǧ vorbereitet.

Die Entwicklung seiner Gedanken vollzieht der Vf. in 4 Kapiteln, indem er eine ganze Reihe handschriftlicher, zumeist erstmals herangezogener, Sufitraktate vorführt. Kp. 1. S. 18-108 hat zur Überschrift: *Koranexegese und Entstehung einer Sprache* und erschliesst 4 handschriftliche Traktate Muqātils. Kp 2. S. 109-207: *Sufierfahrung als hermeneutisches Prinzip*. 7 hs. Traktate, 3 Drucke Tirmiḏīs;

der *tafsīr Ǧaʿfar*; dessen technisches Vokabular. Kp. 3. S. 209-310: *Struktur und Vokabular der Erfahrung.* 1 Hs von Šaqīq al-Balḫī; 8 hs. Traktate, ein Druck von Ḫarrāz. Kp. 4. S. 311-407: *Von den Bildern zu den Symbolen.* Nūrī (Druck), Niffarī (6 hs. Traktate, ein Druck). Es ist hier weder möglich, einen hinreichenden Eindruck von der grossen Arbeit und dem gedanklichen Bemühen in N.s Buch zu geben, noch zu einzelnem beurteilend Stellung zu nehmen. Es sei nur eben auf die vielen überzeugenden Wiedergaben der Fachtermini aufmerksam gemacht. Die Entwicklung, der der Vf. nachgeht, und die Systemgedanken, die er vorbringt, sind aller Beachtung wert. Auch wo er schwindelnde Pfade führt, glaubt er, wohl mit Recht, das unverfälschte Sufitum, so bei Ḥallāǧ und Niffarī, aber nicht bei Ibn ʿArabī von Murcia und Tilimsānī, von dem frei, was man Pantheismus heisst, also dass Gott und Welt identisch seien, dass diese die ontische oder logische Selbstauslegung Gottes sei, dass die menschliche Erkenntnis Gottes Geist erschöpfe, dass die mystische Vereinigung im Zug der personalen Entfaltung so liege, dass sie nicht gnadenhafte und ungeschuldete Gabe des freien Gottes sei, wodurch denn auch wirklich religiöses Verhalten, Anbetung, Schuldbekenntnis, Übernahme der eigenen Begrenzung unmöglich würden.

Man kann den Vf. zu seinem Buch nur beglückwünschen. Es gibt uns ein besseres Verständnis des taṣauwuf, und namentlich neue Einblicke in dessen lebendiges Verhältnis zum Koran.

R. Köbert S.J.

Adolf Grohmann, *Arabische Paläographie*, II. Teil: *Das Scriftwesen. Die Lapidarschrift* (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 94. Band, 2. Abhandlung Forschungen zur islamischen Philologie und Kulturgeschichte, Band II), Hermann Böhlaus Nachf., Wien 1971, pp. XLVIII — 290, con 276 figure nel testo e tavole alfabetiche, 66 tavv. f. t.

Con questo volume il noto Islamologo austriaco continua un'opera davvero monumentale, il cui primo volume apparve nel 1967. Secondo il piano allora annunziato, l'opera si va configurando come un solido manuale di paleografia araba; il quale, al pregio d'essere il primo in materia, aggiunge quello di trattare in modo sistematico ed esauriente tutti i materiali oggi accessibili e con tale rigore scientifico, da offrire di colpo ai cultori di paleografia araba uno strumento di lavoro che non trova facilmente riscontro in altri campi della scienza paleografica.

Il Grohmann aveva dedicato il primo volume alla paleografia araba in generale (storia di essa come scienza, materie scrittorie,

strumenti scrittori, inchiostro); il secondo l'ha dedicato al primo ramo della paleografia araba in senso stretto, cioè alla scrittura monumentale o lapidaria; mentre il futuro terzo volume è riservato alla scrittura libraria.

Prima di entrare nel tema vero e proprio di questo secondo volume, l'A., in un lungo capitolo introduttivo, studia la diffusione geografica della scrittura araba, la stima della scrittura in quanto tale presso i popoli arabi o arabizzati, la cura meticolosa con cui è stato curato l'aspetto estetico della scrittura araba per motivi tanto intellettuali che religiosi, e infine l'origine e la provenienza della scrittura araba: i monumenti più antichi di essa, scoperti nell'Arabia meridionale, risalgono forse al sec. VIII a.C., ma i centri di scrittura araba in epoca preislamica sono numerosi e sparsi in tutta la Penisola arabica (pp. 1-33). A tale introduzione segue un capitolo dedicato alla scrittura lapidaria in quanto tale: vi si indagano i procedimenti tecnici seguiti nel tracciare le singole lettere e vi si studiano la interpunzione diacritica, i ' differenti ' o segni differenziali, le vocali, i segni di lettura e di pausa, le abbreviazioni, le legature, gli incroci di lettere e infine le varie forme date alla superficie (parietale, lapidea, metallica, lignea, ecc.) da coprire od ornare con la scrittura commemorativa, religiosa, votiva e via dicendo (pp. 35-70). Ma la parte del leone vien fatta dal lunghissimo capitolo dedicato alla scrittura cufica, esaminata minuziosamente a partire dalle sue prime testimonianze d'epoca protoislamica ed ommayade giù giù fino alla sua piena fioritura sotto gli Abbassidi e alla sua fase finale che coincide, presso a poco, coi secoli XI-XIII d.C. (pp. 71-231). Nel corso di tale fase si verifica il passaggio dalle forme ieratiche, rigide e difficilmente leggibili del kūfī a quelle disinvolte, tondeggianti e facilmente leggibili delle due corsive, denominate nashī e ṯulṯ (ṯuluṯ) (pp. 233-238). Gli indici del materiale illustrativo (pp. X-XLVIII), delle materie, dei nomi dei mss. e delle iscrizioni utilizzate completano questo volume, che, oltre al resto, suppone una competenza eccezionale ed attesta un impegno scientifico esemplare. Pensiamo di poter esprimere tale giudizio, pur non nascondendo d'esser completamente all'oscuro in fatto d'arabo.

C. Capizzi S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

José Geraldes FREIRE, *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*, Istituto de estudios clássicos, Coimbra 1971, t. I-II, 362 — 430 p.

Nella serie di studi sugli Apoftegmi trova il suo posto anche la presente edizione del *Liber Geronticon*, nella traduzione latina di Pascanio di Dume. Difatti, come l'editore prova, è lui il vero traduttore dell'opera, invece Martino, vescovo della stessa città, tradusse un'altra collezione con il titolo *Sententiae Patrum*.

Sulla vita di Pascasio bisogna però accontentarsi di pure ipotesi. Neanche è facile indovinare quale sia stato il testo greco di cui Pascasio si è servito, ma l'autore ci facilita lo studio adducendo una tabella dei luoghi paralleli con le altre traduzioni latine (vol. I, p. 43 s.). Segue una lunga e documentata valutazione del Pascasio come traduttore.

Il secondo volume dell'opera è interamente consacrato all'analisi dei codici e della traduzione manoscritta.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Julien LEROY, OSB, *Studitisches Mönchtum, Spiritualität und Lebensform*. Theodoros STUDITES, *Monastische Epigramme*. Erstmalig metrisch übersetzt aus den « Jamben auf verschiedene Gegenstände » von Dr. Franz SCHWARZ, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1969, 116 p.

Diese Epigramme legt hier F. Schwarz zum ersten Mal in metrischer deutscher Übersetzung vor, nachdem vor kurzem die massgebende griechische Edition des Textes von Paul Speck (Berlin 1968) erschienen ist. Anstatt einen Kommentar zu den in diesen Epigrammen erwählten Einzelheiten zu geben, schien es geraten, den besten gegenwärtigen Kenner des Schrifstums des hl. Theodor und des studitischen Mönchtums, P. Julien Leroy zu ersuchen, eine Studie über das studitische Mönchtum zu schreiben. Dieser geht von seiner Grundauffassung vom Wesen des Mönchtums und der Spiritualität des Studitentums aus, behaltend dabei die Abfolge der Epigramme ständig im Auge und erläutert sie mit reichlichem Material aus den übrigen Schriften des hl. Theodor. So ist eben die Aufgabe der Kommentierung der Epigramme auf eine organischere und lebendigere Weise gelöst worden.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Carsten Höeg et Günther Zuntz, *Prophetologium* (= *Monumenta Musicae Byzantinae, Lectionaria*, vol. I) Fasc. 6. Einar Munksgaard, Copenhagen 1970, 501-614 pages et 7 reproductions.

Le premier fascicule de cette importante publication, paru en 1939 (notre recension dans Or. Chr. Per. t. 16, 1950, p. 216), donnait dans l'introduction toutes les informations qu'on peut désirer sur le Lectionnaire de l'Eglise grecque. De la double tradition, celle de Constantinople avec des neumes, celle d'Italie sans neumes, la première seule intéresse ces « Monumenta » de la musique byzantine; ses nombreux manuscrits, qui vont du VIIIe au XVe siècle, sont employés dans cette édition critique très complète; elle est chargée de variantes qui en des paragraphes distincts regardent le texte, les rubriques, les notes marginales et les neumes. Au dernier fascicule de ce premier volume, qui contient les lectures depuis l'Ascension jusqu'au Dimanche de tous les Saints, succédera le second volume qui donnera les lectures pour les vigiles de quelque fêtes mobiles: travail ardu confié à la compétence incontestable du prof. G. Zuntz.

A. Raes, S.J.

Giulio Basetti-Sani, O.F.M., *Louis Massignon, Orientalista cristiano*. Vita e Pensiero, Milano 1971, 218 p.

L'Autore, discepolo fervente del grande islamologo (1883-1962), riprende nella prima parte di questo volume sotto il titolo: La Curva di una vita, tre articoli apparsi nella rivista « Vita e Pensiero » (nn. 2, 3, 4, del 1969); nella seconda, utilizzando i testi dello stesso Massignon, egli illustra il suo pensiero circa i cinque pilastri dell'Islam: la professione di fede, la preghiera, l'elemosina, il digiuno e il sacrificio, il pellegrinaggio. Con queste pagine l'Autore induce, in maniera attraente e istruttiva, a meditare ed approfondire il messaggio che una delle più alte figure spirituali del nostro tempo ci ha trasmesso. Il Massignon, per essere più unito ai cristiani dell'Oriente ed insieme ai Musulmanni, dacché la lingua araba è la lingua liturgica e dell'Islam e della Chiesa greco-melkita, ricevette l'ordinazione sacerdotale nel rito greco-melkita, al Cairo il 28 gennaio 1950, dalle mani del vescovo Pietro Medawar, ausiliare del Patriarca Maximos IV.

A. Raes S.J.

J.E. KARAYIANNOPOULOS, Πηγαὶ τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας (= Byzantine Texts and Studies 2) Thessalonica 1970, 495 pages.

The Author begins this catalogue of sources with a short practical introduction. He defines what is meant by 'sources', and schematises the different types – events, objects, documents etc. with numismatics and seals. Each of these divisions, with a pertinent bibliography, is then briefly explained. Then, beginning on page 81, for each century in chronological order the chief writers of histories, biographies, homilies etc. are recorded with a few lines of biographical introduction, the printed editions of their works and a short evaluation. Then follow the titles of studies and *regesta* dealing with the history of the century, and information about lost Greek texts preserved only in other languages. The last century dealt with is the sixteenth. The entries, of which there are 606, cover only history and only printed sources. The book is rounded off with an index of the sources in alphabetical order, and a double index of persons and subjects for Greek and non-Greek names.

This catalogue of sources of Byzantine history, drawn up methodically and well printed, is a most useful instrument for the student. He may here and there, note that some secondary source is unrecorded (e.g. Jorga's *Notes et extraits pour servir a l'histoire des croisades au XVe siècle*, or the series of *Fontes* drawn up for the use of the Pontifical Commission for the Code of Oriental Canon Law), but he will find all the important ones with useful relevant information and be filled with gratitude for the foresight of Professor Karyiannopoulos in producing this book.

J. GILL S.J.

Jean DARROUZÈS, *Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIVe siècle.* Etude paléographique et diplomatique (= *Archives de l'Orient Chrétien* 12), Institut Français d'Etudes Byzantines, Paris 1971, 503 pp. including 67 full-page plates.

Fr Darrouzès is preparing the next fascicle of the *Regestes* of the Patriarchal Acts of Constantinople. The outstanding sources are two manuscripts in Vienna, which present a variety of problems number of fascicles, dates of the various parts, the types of documents contained therein, their nearness to the originals etc. The accuracy and historical usefulness of the *Regestes* to be published depend on his finding solutions to these problems. The present work discusses them all and offers the author's answers. Its length and the detail of the treatment witness to the intricacy of the problems and the careful study that the Author has given to them. This a scolarly and painstaking examination of the sources promises a most useful and reliable edition of the *Regestes*.

J. GILL S.J.

Th. E. DETORAKIS Οἱ ἅγιοι τῆς πρώτης βυζαντινῆς περιόδου τῆς Κρήτης καὶ ἡ σχετικὴ πρὸς αὐτοὺς φιλολογία. Bibliotheke of Sophia N. Saripolos, Athens 1970, 259 pages.

This doctoral thesis presented at the University of Athens is the fruit of very painstaking labour to catalogue what is known of the saints who flourished in Crete from the earliest times till the age of Iconoclasm. The Author lists the sources, the main known facts about the saints, hymns and literature concerning them and the manuscripts that contain all this. This book is also an act of homage to his native island that the Author willingly pays.

J. GILL S.J.

Jean DARROUZÈS, *Georges et Dèmètrios Tornikès. Lettres et Discours*, Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Paris 1970, 381 pages.

With his accustomed erudition and thoroughness Fr Darrouzès here presents the Greek texts of the 'Letters and Discourses' of two Greek literateurs of the second half of the XIIth century. Some of these are so far unedited; others are re-edited with a more scholarly technique. The introduction describes the items and dates them. The biographies of the writers and their family-tree, descriptive details about their correspondents and information about the MSS lead up to the texts. The short letters are introduced by a *regeste* of their contents. The longer ones and the more important, as well as the very long 'Encomium on Anna Comnena', are provided with a complete translation in French. The book concludes with an index of quotations and a Greek index that includes names and less usual words or meanings. The whole is presented in clear type with a pleasing lay-out, and students both of Greek literature and of Byzantine and ecclesiastical history will benefit from this impressive and learned work.

J. GILL S.J.

C. HEAD, *Justinian II of Byzantium*, The University of Wisconsin Press, Madison 1972, XI + 181 pages.

Justinian II has a bad reputation with historians as cruel, irresponsible and very irascible. Such is the picture presented by the only two sources, the histories of Nicephorus and Theophanes. The Author, as a result of study over a long period, felt that his character has been unduly blackened. By piecing together slight bits of information and little hints of evidence culled here and there she hopes in this book to lighten the colours in which Justinian has been painted. The result is a large number of possible and a few probable retouchings with her brush, but the old picture still sadly shows through.

J. GILL S.J.

Franz JOCKWIG, *Der Weg der Laien auf das Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche Moskau 1917/18*, (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 24), Augustinus-Verlag, Würzburg 1971, XXII + 224 pages.

At the Russian Synod of 1917/18, laymen and lower clergy played an important role to the prejudice of the bishops, traditional guardians of Orthodoxy. To explain this phenomenon in its historical development and in its canonical motivation is the aim of the present book. The point of departure is the situation of the Orthodox Church in Russia, a situation created by the synodal regime, when bishops were frequently mere instruments of the autocratic power, a *brachium spirituale* of the state. Distrust towards the existing secular structures implied distrust towards official Church authorities. This was very marked in the sixties of the 19th century, as also during the revolutionary period in 1905 and much more so in the agitated period of the First World War. From the doctrinal and canonical point of view the new democratic spirit seemed to be a fulfilment of Slavophile ideas on the structure of the Church.

J. KRAJCAR S.J.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Sainte Macrine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre MARAVAL (—*Sources Chrétiennes* 178), Les Éditions du Cerf, Paris 1971, 322 p.

Les premières éditions de la *Vita S. Macrinae* ont été celles de sa traduction latine (en 1553). Le texte grec fu édité pour la première fois en 1618 (*Appendix ad S. Gregorii Nysseni opera...*, Paris 1618); c'est le texte de la *Patrologie* de Migne. En 1952 paraîtra la première édition scientifique due à V. Woods Callahan (in *Greg. Nyss. Opera...*, de W. Jaeger, vol. VIII, 1, Leiden 1952 et 1963[2]).

P. Maraval a introduit un certain nombre de modifications par rapport à l'édition précédente (quelques différences dans les numérotations selon les paragraphes, les leçons de deux manuscrits nouveaux), mais il professe son accord substantiel avec elle.

On s'est abondamment servi de la *Vie de Macrine* pour brosser le tableau du milieu familial dans lequel a grandi Grégoire de Nysse. Mais une telle utilisation se limite à un seul aspect de l'ouvrage. Son but était fonctionnel, visant l'édification spirituelle du lecteur. Grégoire veut mettre en lumière un idéal de la « philosophie », qui a permis à Macrine de parvenir « au plus haut sommet de vertu humaine » (I, 26-28): choix d'un mode de vie spécial, transformation de la maison familiale en monastère.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Enzo Bellini, *La Chiesa nel mistero della salvezza in san Gregorio Nazianzeno*, ed. « La scuola cattolica », Venegono Inferiore (Varese) 1970, 112 p.

Nato da una tesi di laurea, il libro conserva lo stile di una ricerca ristretta, concentrata su un particolare problema, limitato esclusivamente al Nazianzeno. Le divisioni e suddivisioni esatte facilitano la consultazione dei testi. Il nesso ideologico con gli autori precedenti e contemporanei manca. È chiaro che questa lacuna si fa molto sentire specie in certi temi, come per es. l'immagine di Dio, il carattere « unitario » di Cristo (un argomento che dovrebbe certamente essere più sviluppato in una tesi sulla Chiesa!). Quando l'autore parla dell'Incarnazione, ha fissato troppa attenzione sulla redenzione dal peccato, anche là, dove i testi stessi insinuano il tema della deificazione, argomento tipico per i Padri greci.

Voglia l'autore prendere queste osservazioni meno come una critica e più come uno stimolo per lo studio ulteriore per approfondire l'argomento scelto.

T. Špidlík S.J.

Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*. Traduction du syriaque par R. Lavenant S.J., introduction et notes par François Graffin S.J. (= *Sources Chrétiennes* 137), Les éd. du Cerf, Paris 1968, 210 p.

Saint Efrem est le témoin d'une époque tourmentée, mais il est également le témoin d'Église toute proche de ses origines sémitiques. Seuls toutefois les sermons ascétiques et parénétiques furent transmis avec succès aux moines du Moyen Âge, tandis que restaient dans l'oubli les œuvres d'exégèse (un choix exégétique est conservé dans les chaînes) et surtout la partie la plus importante de son œuvre, les recueils d'hymnes.

Au cours de ces vingt dernières années, E. Beck a presque achevé leur première édition critique dans CSCO. La traduction française qu'on présente ici est faite directement sur cette édition critique du texte syriaque parue à Louvain en 1957 (vol. 174, syr. t. 78).

Les *Hymnes sur le Paradis* constituent un recueil de quinze hymnes. Il ne s'agit pas seulement du Paradis primitif, mais aussi, à l'autre extrémité du temps, du Paradis à venir. De plus, entre ces deux extrêmes, Éphrem recherche tout ce qui est figure, et du Paradis perdu et du Paradis futur. Ainsi, le Paradis, pour Efrem, est la notion essentielle de la cosmologie, de la sotérologie et de l'eschatologie.

T. Špidlík S.J.

Basileios S. PSEVTOGAS, *Μελίτονος Σάρδεων « Τὰ περὶ τοῦ Πάσχα δύο »* (= *Analekta Vlatadôn* 8), Patriarchikon idryma paterikôn meletôn, Thessaloniki 1971, 256 p.

D'après le témoignage d'Eusèbe, Méliton de Sardes a composé « deux livres sur la Pâque ». L'auteur de cette étude examine ce témoignage et aboutit à la conclusion que les deux livres constituent deux parties d'un seul et même ouvrage intitulé « Sur la Pâque ». Il soutient cette thèse sur la base des présupposés littéraires et théologiques: la structure et l'articulation de la matière des homélies sont identiques, la forme et le contenu ont une remarquable correspondance. Toute cette parenté des homélies ne peut pas, à l'avis de l'auteur, se justifier sur la base de la théorie de la dépendance de la première par rapport à la deuxième. Cette ouvrage a été rompu en parties en raison de querelles au sujet de la fête de Pâques. La séparation doit prendre place dans la transmission de l'ouvrage du 3ème au 4ème siècle.

L'étude est claire, l'analyse soigneusement faite.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Liturgica

Ascetica

Historica

Byzantina

Artistica

Varia